y a los investigadores el contacto directo con los documentos, las obras de pensamiento y los testimonios más representativos y significativos de la cultura occidental. Los textos seleccionados no constituyen relatos más o menos entretenidos o pintorescos, de acuerdo con la vieja fórmula habitualmente utilizada por las «lecturas históricas», sino que pueden servir de base al análisis científico. El criterio para reducir esa pluralidad de testimonios a una estructura coherente es su articulación en unidades temporales que constituyen, a la vez, configuraciones específicas de las demás, la convergencia de disciplinas diferentes para el estudio del pasado, la aplicación de pautas históricas a las ciencias que también necesitan establecer secuencias cronológicas para descubrir regularidades y la participación en la investigación de especialistas que han innovado los enfoques tradicionales obligan a un cambio radical en la disposición de un material informativo cada vez más diversificado y abundante. Dieciocho introducciones ofrecen las claves necesarias para la lectura de los textos agrupados en grandes secciones: la formación de los poderes universales

mundi», la recepción de la cultura clásica (el Derecho romano y la filosofía aristotélica), el Renacimiento, la expansión de Europa y la formación del capitalismo moderno, la Reforma, las guerras de religión, el individualismo político y las doctrinas contractualistas, la revolución científica, la Ilustración y el despotismo ilustrado, la fisiocracia y el librecambio, el liberalismo y la democracia, la revolución liberal burguesa, la revolución industrial, el romanticismo, el socialismo y el marxismo.

Miguel Artola

Textos fundamentales para la Historia

Alianza Universidad Textos

Alianza Universidad. Textos

Miguel Artola

Textos fundamentales para la Historia

Alianza
Editorial

Primera edicion en «Revista de Occidente» 1968
Octava edicion (cuarta reimpresion en «Alianza Universidad Textos») 1985

Calle Milan, 38, telef 200 00 45
ISBN 84-206-8009-5
Deposito legal M 37 134-1985
Impreso en Hijos de E Minuesa, S L
Ronda de Toledo, 24 - 28005 Madrid
Printed in Spain

A LA FACULTAD DE LETRAS
DE SALAMANCA

Este libro no hubiera sido posible sin una nutrida serie de colaboraciones que se sintetizan en la dedicatoria.

En primer lugar, la de las sucesivas promociones de alumnos que, en virtud de la peculiar relación dialéctica que es la enseñanza, me han llevado a constantes revisiones de la explicación de cátedra para mejorar notablemente los planteamientos originarios del curso.

Mis compañeros de Facultad me prestaron en todo momento su consejo, facilitaron la búsqueda de los documentos y aceptaron incluso aplazar sus propios trabajos para traducir, muchas veces por primera vez, los textos con que les apremiaba. Millán Bravo, Luis Cortés, José Angel García de Cortázar, Marcelino Legido, Salustiano Moreta, Feliciano Pérez Varas y María Dolores Verdejo merecen por ello figurar al frente de este libro.

Junto con ellos y de manera muy especial, he de mencionar a Luis Michelena, Martín Ruipérez y Francisco Tomás Valiente, que accedieron a revisar el original, tarea que desempeñaron con todo interés, aportando multitud de sugerencias que han servido para mejorar la obra, sin que por ello deje de asumir la responsabilidad de los asertos en ella contenidos.

El capítulo de gracias no puede cerrarse sin antes mencionar las personas y empresas que han autorizado la utilización de distintos fragmentos de sus traducciones o de las contenidas en obras de su fondo, para la realización de este libro:

Julián Marías por textos de Santo Tomás y G. de Occam; Aguilar, S.A., por textos de Erasmo, Vives, Ricardo, Saint Simon y Marx; La Editorial Católica, S.A., por textos de san Anselmo, santo Tomás de Aquino, Duns Scoto, Francisco de Vitoria y san Ignacio de Loyola; Editorial Grijalbo, S.A., por textos de Marx; Instituto de Estudios Políticos de la Universidad Central de Venezuela por textos tomados del Socialismo premarxista*; Vergara, S.A., por textos de Maquiavelo; Espasa Calpe, S.A., por textos de Swift, Rousseau y Gautier.*

A todos ellos deseo manifestarles mi más profundo agradecimiento por su importante colaboración.

EL AUTOR

INDICE

Introducción 13

1. La formación de los poderes universales de la Iglesia y el Imperio 15
   1.1. Edicto de Milán, 21.—1.2. Edicto de Tesalónica, 22.—13. El Imperio confesional, 23.—1.4. «Audiencia episcopalis», 24.—1.5. Privilegios de los eclesiásticos, 25.—Patrimonio de las Iglesias, 25.—1.7 El Imperio autoritario, 26.—1.8. Autoridad disciplinar, 27.—1.9. El cesaropapismo constantiniano, 28.—1.10. Promulgación de decisiones conciliares, 29.—111. Una encíclica imperial, 31.—1.12. La dualidad de reinos, 33.—1.13. La naturaleza humana según san Agustín, 33.—1.14. La justicia, fin del Estado, 34.—1.15. Ciudad de Dios y Ciudad del diablo, 35.—1.16. Teoría de las dos espadas, 37.—1.17. La autoridad pontificia sobre el poder temporal, 38.—1.18. El problema de la primacía pontificia, 39—1.19. El Imperio reconoce el primado romano en Occidente, 40.—1.20. La regla monacal de san Benito, 41.—1.21. Organización de la Iglesia de Inglaterra, 44.—1.22. La evangelización de Europa, 44.—1.23. La «Regla pastoral» de Gregorio Magno, 45.—1.24. El golpe de Estado de Soissons, 46.—1.25. La «donación de Constantino», 47.—1.26. El poder universal del reino franco, 48.—1.27. La «renovatio imperii», 49.—1.28. El cesaropapismo carolingio, 49.
2. Feudalismo y régimen señorial 51
   2.1. La encomendación, 57.—2 2. Encomendación con entrega del patrimonio, 58.—2.3. Encomendación con renuncia a la libertad, 58.—2.4. Capitular de Mersen, 58.—2.5. Beneficio en plena propiedad, 59—2.6 Tenencia en precario, 59 —2.7. Homenaje e investidura, 60—2.8 Obligaciones de señores y vasallos, 62.—2.9. El feudo, 63.—2.10. Capitular de Quiersy, 66.—2.11. Carta de subinfeudación, 66.—2.12. El derecho a enajenar el feudo, 67.—2.13. El homenaje ligio, 67.—2.14. La guerra privada, 68.—2.15. La sociedad estamental, 70.—2 16. El código de la caballería, 71.—2.17. Privilegios de los caballeros, 73.—2.18. Rentas y servicios, 75—2.19. La inmunidad, 77 —2.20 Derechos señoriales, 78.
3. La lucha por el «dominium mundi» 81
   3.1. La Cristiandad, 87.—3.2 Fundación de Cluny, 88.—3.3. Bula «In nomine Domini», 88.—3.4. Iglesia e Imperio, 90.—3.5. Contra la investidura

laica, 92.—3.6. La unificación litúrgica, 93.—3.7. Decretos sinodales de 1078, 94.—3.8. «Dictatus papae», 95.—3.9. Excomunión de Enrique IV, 96.—3.10. Anónimo de York, 97.—3.11. El reconocimiento del derecho imperial a investir, 98.—3.12. Concordato de Worms, 99.—3.13. La dualidad de sociedades, 100.

4. La recepción de la cultura clásica. A) El Derecho romano 103
4.1. La Universidad, 109.—4.2. Los textos de la Universidad de Bolonia, 111.—4.3. La codificación del Derecho canónigo, 112.—4.4. Capítulos de los juristas de Barcelona, 113.—4.5. La justicia, función pública, 113.—4.6. Imperio y Reino, 114.—4.7. El absolutismo regio, 118.—4.8. El triunfo de la vinculación política, 118.—4.9. La substitución fideicomissaria, 120. 4.10. El régimen vincular, 120.—4.11. El sistema fiscal de la Iglesia, 121.—4.12. La teocracia pontificia, 123.—4.13. La bula «venerabilem», 124.—4.14. Teoría de la luna y el sol, 126.—4.15. Bula «Unam Sanctam», 127.—4.16. La soberanía pontificia sobre las islas, 128.—4.17. El vasallaje a San Pedro, 129.—4.18. La excomunión de Pedro III, 130.—4.19. La negación del poder pontificio, 132.

5. La recepción de la cultura clásica. B) La filosofía aristotélica ... 135
5.1. La «quaestio», 143.—5.2. La dialéctica, 144.—5.3. La reacción antidialéctica, 146.—5.4. La vía media, 146.—5.5. La prueba ontológica de la existencia de Dios, 147.—5.6. La teoría tomista del conocimiento, 148.—5.7. La teoría tomista de los universales, 148.—5.8. Pruebas de la existencia de Dios, 150.—5.9. La naturaleza de Dios, 152.—5.10. La racionalidad de Dios, 154.—5.11. Ley divina y ley natural, 155.—5.12. Naturaleza política del hombre, 156.—5.13. El bien común, 156.—5.14. El bien particular, 158.—5.15. La República, 158.—5.16. El absolutismo político, 159.—5.17. Condena de las 219 proposiciones, 160.—5.18. Dios «potentia absoluta», 161.—5.19. El nominalismo de Occam, 165.

6. El Renacimiento 167
6.1. La vuelta a los clásicos, 174.—6.2. «Studia humanitatis», 175.—6.3. El humanista, 177.—6.4. La crítica, 178.—6.5. La biografía, 179.—6.6. La dignidad del hombre, 181.—6.7. Crítica de la escolástica, 187.—6.8. Educación infantil, 190.—6.9. El nuevo arquetipo humano, 191.—6.10. El descubrimiento de la naturaleza, 193.—6.11. El individualismo. Petrarca, 194. 6.12 Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, 196.—6.13. Pomponazzi, 199. 6.14. La «devotio moderna», 200.—Erasmo, 202.—6.16. La crítica erasmiana, 203.—6.17. La libertad del cristiano, 204.—6.18. El retorno a la Biblia, 205.—6.19. La ciencia de la naturaleza, 206.—6.20. El empirismo de Maquiavelo, 207.—El hombre según Maquiavelo, 208.—6.22. La razón de Estado, 208.—6.23. El príncipe, 208.—6.24. Consejos al príncipe, 209.—6.25. La evolución política, 210.

7. La expansión de Europa y la formación del capitalismo moderno 211
7.1. El conocimiento del nuevo mundo, 218.—7.2. La encomienda, 221.—7.3. La denuncia del régimen colonial, 222.—7.4. El requerimiento, 222.—7.5. La compulsión al trabajo, 224.—7.6. La condena de la conquista, 224. 7.7. Los justos títulos de la conquista, 225.—7.8. La incorporación de las Indias a Castilla, 227.—7.9. Moneda y mercancía, 227.—7.10. Teoría cuantitativa del valor, 230.—7.11. La paridad de los poderes de compra, 233.—7.12. Un programa de desarrollo, 234.—7.13. La población, causa de riqueza, 236.—7.14. La balanza comercial, 236.—7.15. La condena de la usura, 238.—7.16. El proteccionismo industrial, 239.—7.17. El Acta de Navegación, 240.

8. La Reforma 243
8.1. La fe luterana, 249.—8.2. El Dios oculto, 251.—8.3. Conocimiento de Dios en Lutero, 252.—8.4. La justificación por la fe, 253.—Las 95 tesis, 254.—8.6. Universalidad del sacerdocio, 256.—8.7. La doctrina de los

sacramentos, 257.—8.8. *Bula de excomunión*, 260.—8.9. *Confesión de Augsburgo*, 263.—8.10. Conocimiento de Dios en Calvino, 264.—8.11. Conocimiento actuante de Dios, 266.—8.12. La palabra de Dios, 268. 8.13. La fe, don de Dios, 269.—8.14. Dios creador y conservador, 272.—8.15. El pecado original, 273.—8.16. La naturaleza actual del hombre, 274.—8.17. La gracia, 275.—8.18. La predestinación, 277.—8.19. La Iglesia calvinista, 278.

9. Contrarreforma y guerras de religión 281

9.1. La experiencia ignaciana, 288.—9.2. El examen de conciencia, 290.—9.3. Puntos del examen de conciencia, 290.—9.4. Separación entre pecado y pecador, 291.—9.5. Elección de estado, 291.—9.6. La composición ignaciana, 292.—9.7. Modos de orar, 293.—9.8. Decreto sobre la justificación, 294.—9.9. Decreto sobre los sacramentos, 297.—9.10. Decreto sobre la reforma, 298.—9.11. Doctrina de los sacramentos, 300.—9.12. Reforma disciplinar, 302.—9.13. El «Index», 303.—9.14. La paz de Augsburgo, 303.—9.15. La intolerancia, 307.—9.16. Edicto de Nantes, 309.—9.17. Paz de Westfalia, 310.

10. Individualismo político y doctrinas contractualistas 314

10.1. Pueblo y príncipe, 319.—10.2. La autoridad basada en el contrato, 320.—10.3. Deberes religiosos y políticos, 321.—10.4. Resistencia a la tiranía, 323.—10.5. «Ius naturale» en Hobbes, 324.—10.6. El estado de naturaleza, 325.—10.7 La ley natural, 326.—10.8. El pacto social, 327.—10.9. El *príncipe*, 328.—10.10. *Identidad de la ley positiva y natural*, 329. 10.11. El estado de naturaleza según Locke, 330.—10.12. El derecho de propiedad, 331.—10.13. El derecho de hacer justicia, 332.—10.14. Carencias del estado de naturaleza, 333.—10.15. El estado liberal, 335.—10.16. El poder legislativo, 336.

11. La Revolución científica 339

11.1. El cosmos platónico, 348.—11.2. El cosmos aristotélico, 349.—11.3. La dinámica de Aristóteles, 349.—11.4. La ecuación del movimiento, 351. 11.5. La caída de los graves, 352.—11.6. Ecuación de la caída de los graves, 353.—11.7. La crítica de Aristóteles, 353.—11.8. El sistema heliocéntrico, 354.—11.9. La astronomía telescópica, 355.—11.10. El movimiento de la tierra, 357.—11.11. La dinámica galileana, 358.—11.12. Leyes de la dinámica, 359.—11.13. Principio de inercia, 360.—11.14. La armonía, 361.—11.15. La ciencia moderna, 362.—11.16. Subjetividad de las cualidades sensibles, 362.—11.17. La nueva ciencia, 363.—11.18. El experimento, 365.—11.19. La nueva biología, 366.—11.20. El análisis newtoniano, 368. 11.21. La fuerza centrípeta, 371.—11.22. La ley de la gravitación universal, 373.

12. Ilustración y despotismo ilustrado 375

12.1. La universalización del análisis, 381.—12.2. La crítica, viajeros exóticos, 386.—12.3. La crítica, viajeros en países exóticos, 390.—12.4. El deísmo, 393.—12.5. Razón y revelación, 394.—12.6. Crítica del milagro, 396.—12.7. Crítica de la superstición, 398.—12.8. El ateísmo, 398.—12.9. El hombre máquina, 399.—12.10. La felicidad, 400.—12.11. La nueva moral, 404.—12.12. La crítica de la Iglesia, 406.—12.13. Los derechos del hombre, 408.—12.14. El despotismo ilustrado, 410.—12.15. La racionalización administrativa, 412.—12.16. La reforma de la educación, 412.—12.17. La codificación, 413.—12.18. Desvinculación y desamortización, 414. 12.19. La única contribución, 415.

13. Fisiocracia y librecambio 417

13.1. La ley natural, 423.—13.2. El orden natural.—13.3. El «produit net», 427.—13.4. La esterilidad industrial, 428.—13.5. La circulación de la renta, 429.—13.6. La libertad mercantil, 431.—13.7. La única contribución, 431.—13.8. La armonía universal, 433.—13.9. La libertad económica, 433.—13.10. Valor en uso y valor en cambio, 434.—13.11 El trabajo, me-

dida de valor, 435.—13.12. Cantidad y valor del trabajo, 435.—13.13. Salario, ganancia y renta, 437.—13.14. Precio natural y precio de mercado, 440.—13.15. Ganancia y salarios, 443.—13.16. El principio de la población, 445.—13.17. Valor y cantidad de trabajo, 447.—13.18. El trabajo, fuente exclusiva del valor, 449.—13.19. Teoría diferencial de la renta, 452. 13.20. Ley de bronce de los salarios, 454.—13.21. La plusvalía, 455.

14. Liberalismo y democracia 457

14.1. La ley natural, 463.—14.2. Naturaleza y principio de los gobiernos, 465.—14.3. Teoría de los climas, 468.—14.4. El equilibrio político, 468.—14.5. El utilitarismo, 472.—14.6. El bruto feliz, 475.—14.7. El estado de naturaleza, 476.—14.8. El origen del hombre, 477.—14.9. La edad de hierro, 479.—14.10. El origen de la sociedad, 481.—14.11. El contrato social, 482.—14.12. La voluntad general, 483.—14.13. El sufragio, 484.

15. La Revolución liberal-burguesa 485

15.1. El programa revolucionario, 491.—15.2. La soberanía nacional, 493. 15.3. El régimen representativo, 496.—15.4. La norma -electoral, 497.— 15.5. El sufragio censitario, 497.—15.6. La representación libre, 499.—15.7. El sufragio universal, 499.—15.8. Declaración de derechos, 500.—15.9. Garantías jurídicas, 505.—15.10. Garantías políticas, 506.—15.11. Garantías militares, 506.—15.12. La normalización del poder, 507.—15.13. La igualdad jurídica, 508.—15.14. Libertad de contratación, 509.

16. La Revolución industrial 511

16.1. La lanzadera volante, 516.—16.2. La máquina de hilar, 516.—16.3. El alto horno, 517.—16.4. La máquina de vapor, 518.—16.5. La máquina, 518.—16.6. Trabajo infantil, 519.—16.7. La división del trabajo, 520.— 16.18. El incremento de la producción, 522.—16.9. La fábrica, 523.— 16.10. El proletario, 526.—16.11. El suburbio, 528.—16.12. El mercado de trabajo, 531.—16.13. La lucha de clases, 532.

17. El Romanticismo 535

17.1. La reacción romántica, 541.—17.2. Conocimiento irracional, 542.— 17.3. Conocimiento concreto, 544.—17.4. Pensamiento dialéctico, 545.— 17.5. Contradicción y devenir, 546.—17.6. Pensamiento dinámico, 547.— 17.7. La dialéctica hegeliana, 547.—17.8. Finalismo, 548.—17.9. El tiempo histórico, 549.—17.10. Individuo y sociedad, 550.—17.11. La sociedad, 552.—17.12. Pueblo, nación, 553.—17.13. El «volkgeist», 555.—17.14. La libertad objetiva, 557.—17.15. El lenguaje, 561.—17.16. El derecho, 563.— 17.17. Conservadurismo, 566.—17.18. Nacionalismo, 568.—17.19. Tradicionalismo, 570.

18. Socialismo y marxismo 575

18.1. Un programa de reformas, 582.—18.2. Libertad de asociación, 583.— 18.3. La cooperativa, 584.—18.4. El sindicato, 586.—18.5. «Ventajas de la economía societaria», 587.—18.6. El saintsimonismo, 591.—18.7. El falansterio, 593.—18.8. Los talleres sociales, 595.—18.9. New Lamarck, 596.— 18.10. La huelga, 600.—18.11. El materialismo, 601.—18.12. El materialismo dialéctico, 604.—18.13. La contradicción, 609.—18.14. La razón dialéctica, 610.—18.15. La praxis, 611.—18.16. El ser social, 613.—18.17. La alienación, 614.—18.18. Fuerzas y modos de producción, 618.—18.19. La plusvalía, 619.—18.20. Teoría de la competencia capitalista, 620.—18.21. La acumulación capitalista, 625.—18.25. «Ley de la miseria creciente», 628.—18.23. Las crisis capitalistas, 629.—18.24. La lucha de clases, 632.— 18.25. La revolución comunista, 633.—18.26. La Internacional, 634.—18.27. La dictadura del proletariado, 635.—18.28. La sociedad comunista, 636.

INTRODUCCION

Los acontecimientos históricos son hechos cuyo significado sólo se pone de manifiesto cuando son utilizados como datos para construir una teoría. La insuficiencia del relato de acontecimientos para establecer sus interconexiones y de esta manera darles un significado, determinó la ampliación del campo de la investigación histórica, hasta incluir en él no sólo las actividades tradicionalmente consideradas como objeto de la Historia —la guerra y la política—, sino la totalidad de las actividades humanas, desde las socio-económicas (estructuras) *hasta las intelectuales* (mentalidades), *pasando por las* instituciones.

La expansión de la historia tiene como consecuencia:

1.º La creciente convergencia e incluso confusión de disciplinas y especialidades que tienen en común el estudio del pasado. La posibilidad de una historia del arte, de la literatura, del derecho o de la ciencia que no tome en consideración sino los fenómenos artísticos, literarios, jurídicos o científicos es cada día más ilusoria, debido a las insuficiencias de un esquema explicativo puramente formal. Una catedral puede ser una obra de arte, pero, en cualquier caso, es una realización colectiva que refleja no sólo un estilo artístico, sino también una mentalidad religiosa y una realidad social y económica determinadas, que no se revelarán a quien se reduzca a estudiarla desde un planteamiento puramente estilístico.

Simultáneamente se produce la historificación de aquellas ciencias que, sin estar específicamente orientadas al estudio del pasado (geografía, economía, etc.), necesitan adentrarse en él para disponer de series cronológicas (datos demográficos, ciclos económicos, etc.) en cantidad suficiente para poder establecer regularidades y descubrir normas.

2.º La participación de especialistas de muy diversos orígenes y formaciones en la investigación histórica, que determinó la introducción de conceptos y categorías científicas ajenos por completo a los planteamientos originarios de la historia y que han dado origen a una ciencia que amenaza con resultar incomprensible para aquellos historiadores que no se adapten a su nivel actual de desarrollo.

De lo dicho se sigue la necesidad de un cambio radical en las capacidades requeridas del historiador, a quien el nuevo y multiplicado material que ha de manejar le exije, no una memoria feliz que le permita acumular información, sino una preparación suficiente en muy diversas materias (geografía, matemáticas, economía, sociología, etc.) para interpretar las informaciones disponibles, por cuanto no es la naturaleza de los datos lo que hace al especialista, sino la manera como los trata. La formación universitaria del historiador no puede por tanto reducirse a la asimilación de un relato más o menos rico, con destino a ulteriores repeticiones, sino que habrá de ser ante todo una capacitación para poder analizar e interpretar los fenómenos históricos. Es evidente que ambos objetivos se excluyen mutuamente y que la acumulación de información no deja tiempo para la formación que hoy en día exige la historia. Se plantea así una decisiva opción entre extensión y selección, entre acumular información o limitarla en beneficio de una preparación que, a primera vista, podría parecer poco relacionada con la Historia, como es el estudio de las materias antes mencionadas.

El desarrollo y control de las capacidades del historiador impone, a semejanza de lo que ocurre en las restantes ciencias, la necesidad de un entrenamiento que sólo puede practicar enfrentándose directamente con textos y documentos originales. Estos textos, sin embargo, no pueden consistir en relatos más o menos entretenidos o pintorescos según la vieja fórmula de las lecturas históricas, *sino que deberán tener un significado que permita ejercitar el análisis histórico, entendiendo por tal el poner de manifiesto los elementos conceptuales o reales que permiten vincular el texto a una época determinada o a un fenómeno histórico concreto, descubrir sus relaciones con otros y revelar su significado histórico.*

Capítulo 1
LA FORMACION DE LOS PODERES UNIVERSALES DE LA IGLESIA Y EL IMPERIO

El reconocimiento en 313 de la libertad religiosa por Constantino y Licinio, merced al llamado impropiamente *Edicto de Milán* **[1]**, pone al Cristianismo en situación de igualdad frente a las otras religiones y es el paso previo a su transformación en religión oficial del Imperio en virtud del *Edicto de Tesalónica* de 380 **[2]**. A partir de Teodosio el Imperio se convierte en un Estado confesional: la religión es impuesta por el poder público a sus súbditos, al tiempo que prohíbe el paganismo, clausura o destruye sus templos, persigue la herejía, etc. **[3]**.

La confesionalidad del Imperio determina:

1.º *La institucionalización de la Iglesia*, cuyo aspecto de comunidad espiritual de fieles (ἐκκλησία) pasa a segundo plano al desarrollarse la institución pública. La integración de la Iglesia en el sistema político de Roma determina:

a) nuevas y más favorables condiciones para la *evangelización* de la población, con el aumento subsiguiente de las conversiones.

b) la configuración de una *jerarquía eclesiástica* sobre la base de la división administrativa imperial –metropolitanos en las

provincias, obispos en las ciudades— a la que el Imperio reconoce una cierta competencia administrativa (*tuitio*) y jurisdiccional (*audientia episcopalis*) **[4]**.

c) la concesión de un *estatuto privilegiado* en favor de los eclesiásticos (libre disposición del patrimonio, inmunidad fiscal, dispensa de cargos curiales, etc.) **[5]**.

d) la creación de un *patrimonio eclesiástico*, merced a las oblaciones de los fieles y la liberalidad de los emperadores, que, aunque perteneciente a la comunidad, es administrado con total libertad por el obispo, al tiempo que disfruta de inmunidad fiscal **[6]**.

2.º *La confusión entre sociedad política y religiosa* que lleva implícito el problema del poder supremo, que los emperadores se reservan en última instancia (*cesaropapismo*). El *dominus* del Bajo Imperio es un monarca absoluto **[7]** que ejerce un poder de origen divino y que a partir de Constantino, en unas ocasiones a requerimiento de la jerarquía, en otras por propia iniciativa, se atribuye un amplio derecho de intervención en las cuestiones no sólo disciplinarias —expulsa clérigos, depone y destierra obispos e incluso papas **[8]**—, sino también jurisdiccionales castiga delitos religiosos como el sacrilegio **[3]**—, e incluso doctrinales (convoca concilios cuya actuación orienta **[9]**, da fuerza legal a sus decisiones **[10]**, publica encíclicas **[11]**, etc.).

La nueva Iglesia, surgida de la proclamación política de la confesionalidad cristiana, pese a su desarrollo institucional, se encuentra en una situación de tutela, de la que se librará a través de un doble proceso, que le lleva a definir sobre bases totalmente distintas, tanto los principios teóricos de su relación con el Imperio, como el ámbito y las condiciones en que ejerce su autoridad el Pontificado.

La Iglesia, que con san Pablo había elaborado por primera vez una doctrina de la dualidad de reinos y obligaciones **[12]**,

inicia con san Agustín (354-430) una *nueva orientación doctrinal*, que conducirá, en última instancia, a la subordinación del poder temporal. La naturaleza humana, orientada hacia su creador según el plan divino, no puede, de resultas del pecado original, cumplir su destino sin antes reconciliarse con Dios, a través de la mediación de Cristo **[13]**. El hombre necesita por tanto justificarse, realizar la justicia, momento en que san Agustín pasa sin transición de la idea paulina de la *justificación* a la jurídica de la *justicia* —*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* (Ulpiano), *Iustitia est aequitas, ius unicuique tribuens pro dignitate cuiusque* (Cicerón)— para afirmar que, puesto que la aspiración de la comunidad humana es la realización de la justicia, toda sociedad para ser legítima debe estar orientada al fin último de la justificación —suprema justicia— de sus miembros **[14]**. De aquí arranca la imagen de las dos ciudades, la de los justos o justificados y la de los pecadores **[15]**.

Mientras san Agustín aún admitió la legitimidad de toda sociedad organizada y su derecho a exigir la obediencia del cristiano, tanto por su origen divino como por estar regida por la providencia, sus epígonos, limitándose al fundamental planteamiento realizado por el obispo de Hipona, terminaron por absorber el Estado en la Iglesia. La teoría de las dos espadas, elaborada por el papa Gelasio (492-96), que contiene implícitamente una afirmación de superioridad pontificia **[16]** señala el tránsito a las tesis del agustinismo político defendido por Gregorio Magno (590-604), base de la concepción ministerial, es decir condicionada, del poder político (el poder temporal al servicio del reino celestial), tesis renovada por los tratadistas postcarolingios (Jonás de Orleáns, Hincmar de Reims) **[17]**.

Paralelamente a un desarrollo doctrinal cuyas posibilidades de aplicación son en principio muy remotas, tiene lugar un *proceso institucional* del que surgirá una Iglesia centralizada en

torno al primado de Roma, liberada de la tutela imperial y con su centro de gravedad en Occidente. La autoridad pontificia se establece a través de un dilatado proceso histórico, que conduce de la primacía de honor de la sede de san Pedro a un ejercicio eficaz de sus atribuciones. Las primeras manifestaciones de una legislación pontificia aparecen inmediatamente después del Edicto de Tesalónica con las decretales de Siricio (384-99), y poco antes Dámaso (366-84) había formulado por primera vez de manera rigurosa la doctrina del primado romano basado en el *Tu es Petrus* (*Mateo* XVI, 18), evolución contrapesada por el desarrollo paralelo de la supremacía de Constantinopla en Oriente (c. 28 del Concilio de Calcedonia de 450) **[18]**. La obra de Dámaso y Siricio será continuada por sus sucesores entre los que destaca Inocencio I (401-17), iniciador de una política de centralización basada en el primado jurisdiccional, que no logra ser reconocido en un texto legislativo secular hasta el edicto *Certum est* (445) en que Valentiniano III establece la supremacía de Roma sobre la Iglesia Occidental **[19]**, sin que el pontífice logre por ello ver siempre reconocida su autoridad, debido al intervencionismo imperial.

La afirmación del primado de Roma coincide con las invasiones germánicas que, al producir una total desarticulación del sistema de comunicaciones, dejaron al pontífice aislado (la conversión de los godos en el III Concilio de Toledo tardó cuatro años en llegar a conocimiento del papa). Al mismo tiempo las invasiones provocaron un sensible retroceso de las fronteras del mundo cristiano y aun en aquellos lugares donde el cristianismo logró mantenerse, se constituyeron auténticas iglesias nacionales bajo el control de los monarcas germánicos. El proceso subsiguiente de recuperación es el resultado de la acción conjunta del pontificado, que encuentra en esta parte del mundo menor resistencia a sus pretensiones jurisdiccionales, y de la

difusión del monacato que, surgido en Oriente, adquiere en Europa sus características de comunidad religiosa ordenada. Difundido por san Jerónimo durante su estancia en Roma (382-385), en que propagó el ideal ascético de san Antonio no recibirá su precisa configuración hasta la creación de la abadía de Monte Casino, casa madre de la orden benedictina, a la que san Benito dotará en 534 de una *Regula monachorum*, que, frente a la arbitrariedad de la vida penitencial oriental o la libertad de los monasterios occidentales, define un estilo de vida religiosa caracterizado por la permanencia de los monjes en el monasterio y el equilibrio de una vida en que alternan de manera precisa la ascesis, la lectura, el trabajo manual y el reposo, todo ello bajo la dirección del abad, a cuya voluntad vivirán sometidos los monjes **[20]**.

El proceso de evangelización de Occidente posterior a las invasiones, promovido por Roma y confiado frecuentemente a los monjes **[21]**, conducirá a la aparición de una Iglesia más grande, por su extensión territorial y su población, vinculada inmediatamente al pontífice **[22]** y que comparte una común cultura merced a una red de escuelas monacales y catedralicias que imparten una misma enseñanza (*trivium* y *quadrivium*) que, aunque inspirada en la tradición cultural de la Antigüedad, aparece ya como muy distante de la de la parte oriental del Imperio. La figura más representativa de esta labor es el pontífice Gregorio Magno (590-604), que reconstruye el patrimonio de san Pedro, origen de los Estados pontificios, escribe la *Regula pastoralis* que servirá como modelo de gobierno episcopal **[23]** y logra vincularse de manera directa a los monjes irlandeses, que representan en este momento el grupo religioso más activo, tanto en el terreno pastoral como en el cultural.

La fase final del proceso de independencia institucional de la Iglesia se produce con su accesión al rango de poder temporal

autónomo. La causa del conflicto con el Imperio tiene su origen en las disposiciones tomadas por León III Isáurico contra la iconolatría. La respuesta de Gregorio III conducirá a la excomunión de los iconoclastas (Concilio de Roma del 731), que no impedirá a Constantino celebrar un concilio iconoclasta y desencadenar una campaña contra el culto a las imágenes. En estas circunstancias los lombardos inician una nueva expansión territorial y cuando el pontificado no encuentre apoyo en Constantinopla se volverá a los francos en busca de ayuda. El papa Zacarías había legitimado en 750 el golpe de estado que llevó a Pipino al trono de Francia **[24]** y, dos años después, Esteban II acudía a Ponthion para solicitar la ayuda de los francos y Pipino restablecerá y ampliará el poder temporal del pontífice, momento en que se elabora la apócrifa *Donación de Constantino* **[25]**. Años después, la doble crisis del Imperio (Irene suplanta a su hijo en el trono bizantino) y del pontificado (León III es expulsado de Roma), determina la intervención de Carlomagno (carta de Alcuino de 799) **[26]**, quien restablece al pontífice y será coronado emperador en la Navidad del 800 a través de la ficción de la *acclamatio* del pueblo de Roma **[27]**.

La recién conseguida independencia de la Iglesia frente al Imperio bizantino no resolvió el problema por cuanto coincidió con la *renovatio imperii*, que restablece un *imperium christianum* de Occidente cuyo titular asumirá como los bizantinos la doble función de *rex* y *sacerdos* **[28]**, doctrina que se refleja en el carácter de los *missi dominici*, persona moral compuesta por un obispo y un conde, y en la aparición, junto a la civil, de una legislación eclesiástica emanada del emperador (*capitularia mundana* y *ecclesiastica*), lo que pone de manifiesto el replanteamiento del problema del cesaropapismo.

Textos 1

Edicto de Milán (a. 313) **1.1**

Por su parte Licinio, pocos días después de la batalla, tras hacerse cargo y repartir una parte de las tropas de Maximino, llevó su ejército a Bitinia y entró en Nicomedia. Allí dio gracias a Dios con cuya ayuda había logrado la victoria y el día 15 de junio del año en que él y Constantino eran cónsules por tercera vez, mandó dar a conocer una carta dirigida al gobernador acerca del restablecimiento de la Iglesia y cuyo texto es el siguiente:

"Yo, Constantino Augusto, y yo también, Licinio Augusto, reunidos felizmente en Milán para tratar de todos los problemas que afectan a la seguridad y al bienestar público, hemos creído nuestro deber tratar junto con los restantes asuntos que veíamos merecían nuestra primera atención para el bien de la mayoría, tratar, repetimos, de aquellos en los que radica el respeto de la divinidad, a fin de conceder tanto a los cristianos como a todos los demás, facultad de seguir libremente la religión que cada cual quiera, de tal modo que toda clase de divinidad que habite la morada celeste nos sea propicia a nosotros y a todos los que están bajo nuestra autoridad. Así pues, hemos tomado esta saludable y rectísima determinación de que a nadie le sea negada la facultad de seguir libremente la religión que ha escogido para su espíritu, sea la cristiana o cualquier otra que crea más conveniente, a fin de que la suprema divinidad, a cuya religión rendimos este libre homenaje, nos preste su acostumbrado favor y benevolencia. Por lo cual es conveniente que tu excelencia sepa que hemos decidido anular completamente las disposiciones que te han sido enviadas anteriormente respecto al nombre de los cristianos, ya que nos parecían hostiles y poco propias de nuestra clemencia, y permitir de ahora en adelante a todos los que quieran observar la religión cristiana, hacerlo libremente sin que esto les suponga ninguna clase de inquietud y molestia. Así pues, hemos creído nuestro deber dar a conocer claramente estas decisiones a tu solicitud para que sepas que hemos otorgado a los cristianos plena y libre facultad de practicar su religión. Y

al mismo tiempo que les hemos concedido esto, tu excelencia entenderá que también a los otros ciudadanos les ha sido concedida la facultad de observar libre y abiertamente la religión que hayan escogido como es propio de la paz de nuestra época. Nos ha impulsado a obrar así el deseo de no aparecer como responsables de mermar en nada ninguna clase de culto ni de religión. Y además, por lo que se refiere a los cristianos, hemos decidido que les sean devueltos los locales en donde antes solían reunirse y acerca de lo cual te fueron anteriormente enviadas instrucciones concretas, ya sean propiedad de nuestro fisco o hayan sido comprados por particulares, y que los cristianos no tengan que pagar por ellos ningún dinero de ninguna clase de indemnización. Los que hayan recibido estos locales como donación deben devolverlos también inmediatamente a los cristianos y, si los que los han comprado o los recibieron como donación reclaman alguna indemnización de nuestra benevolencia, que se dirijan al vicario para que en nombre de nuestra clemencia decida acerca de ello. Todos estos locales deben ser entregados por intermedio tuyo e inmediatamente sin ninguna clase de demora a la comunidad cristiana. Y como consta que los cristianos poseían no solamente los locales donde se reunían habitualmente, sino también otros pertenecientes a su comunidad, y no posesión de simples particulares, ordenamos que como queda dicho arriba, sin ninguna clase de equívoco ni de oposición, les sean devueltos a su comunidad y a sus iglesias, manteniéndose vigente también para estos casos lo expuesto más arriba, de que los que hayan hecho esta restitución gratuitamente puedan esperar una indemnización de nuestra benevolencia. En todo lo dicho anteriormente deberás prestar el apoyo más eficaz a la comunidad de los cristianos, para que nuestras órdenes sean cumplidas lo más pronto posible y para que también en esto nuestra clemencia vele por la tranquilidad pública. De este modo, como ya hemos dicho antes, el favor divino que en tantas y tan importantes ocasiones nos ha estado presente, continuará a nuestro lado constantemente, para éxito de nuestras empresas y para prosperidad del bien público.

Y para que el contenido de nuestra generosa ley pueda llegar a conocimiento de todos convendrá que tú la promulgues y la expongas por todas partes para que todos la conozcan y nadie pueda ignorar las decisiones de nuestra benevolencia."

A esta carta que fue expuesta para conocimiento de todos añadió de palabra vivas recomendaciones para restablecer en su estado primitivo los lugares de reunión. Y de este modo desde la ruina de la Iglesia a su restablecimiento transcurrieron diez años y alrededor de cuatro meses.

LACTANCIO: *De mortibus persecutorum* (c. 318-321).

1.2 EDICTO DE TESALÓNICA (a. 380)

Queremos que todas las gentes que estén sometidas a nuestra clemencia sigan la religión que el divino apóstol Pedro predicó a los romanos y que, perpetuada hasta nuestros días, es el más fiel testigo de las predicaciones del apóstol, religión que siguen también el papa Dámaso y Pedro, obispo de Alejandría,

varón de insigne santidad, de tal modo que según las enseñanzas de los apóstoles y las contenidas en el Evangelio, creamos en la Trinidad del Padre, Hijo y Espíritu Santo, un solo Dios y tres personas con un mismo poder y majestad.

Ordenamos que de acuerdo con esta ley todas las gentes abracen el nombre de cristianos y católicos, declarando que los dementes e insensatos que sostienen la herejía y cuyas reuniones no reciben el nombre de iglesias, han de ser castigados primero por la justicia divina y después por la pena que lleva inherente el incumplimiento de nuestro mandato, mandato que proviene de la voluntad de Dios.

C. *Th.* XVI, 1-2 (a. 380).

El Imperio confesional 1.3

Que nadie dedique la menor atención a los maniqueos ni a los donatistas, que según nuestras noticias no cejan en su locura. Que haya un solo culto católico y un solo camino de salvación y que se adore solamente la sagrada Trinidad una e indivisible. Y si alguien se atreve a mezclarse con estos grupos prohibidos e ilícitos y a no respetar las órdenes de las innumerables y anteriores disposiciones, y de la ley que hace poco promulgó nuestra benevolencia, y se reuniera con estos grupos rebeldes, no dude que han de ser rápidamente extraídos los punzantes aguijones que promueven esta rebelión.

C. *Th.* 16.5.38 (a. 405).

Ordenamos que el edicto que nuestra clemencia dirigió a las provincias africanas acerca de la unidad, sea proclamado por todas las restantes para que todos sepan que se ha de mantener la única y verdadera fe católica del Dios omnipotente en el que la recta fe popular cree.

C. *Th.* 16, 11, 2 (a. 405).

Ordenamos que los donatistas y herejes a los que nuestra paciencia ha tolerado hasta ahora sean castigados severamente por las autoridades competentes hasta el punto de que las leyes los reconozcan personas sin facultad de declarar ante los tribunales ni de entablar transacciones ni contratos de ninguna clase, sino que, como a personas marcadas con una eterna deshonra, se les alejará de la sociedad de las personas decentes y de la comunidad de ciudadanos. Ordenamos que los lugares en que esta terrible superstición se ha mantenido hasta ahora, vuelvan al seno de la venerable Iglesia católica y que sus obispos, presbíteros y toda clase de clérigos y ministros sean privados de todas sus prerrogativas y sean conducidos desterrados cada uno a una isla o provincia distinta. Y si alguno de éstos huyera para escapar de este castigo y alguien lo ocultara, sepa la persona que lo oculta que su patrimonio pasará al fisco y que él sufrirá el castigo impuesto a aquéllos. Imponemos también multas y pérdida de patrimonios a hombres, mujeres, personas particulares y dignidades, a cada cual la multa que le pertenezca según su rango. Todo el que pertenezca al orden proconsular o sea sustituto del prefecto del pretorio o pertenezca a la dignidad de centurión de la primera cohorte si no se convirtiera a la religión católica se verá

obligado a pagar 200 libras de plata que pasarán a engrosar los fondos de nuestro fisco. Y para que no se piense que sólo con esto una persona puede verse libre de toda acusación, ordenamos que pague esta misma multa todas las veces que se demuestre y confiese haber vuelto a tener tratos y simpatizar con tal comunidad religiosa. Y si una misma persona llegara a ser acusada cinco veces y las multas no fueran suficientes para alejarla del error, entonces se presentará ante nuestro tribunal para ser juzgada con mayor severidad; se le confiscará la totalidad de sus bienes y se verá privada de su estado jurídico. En estas mismas condiciones hacemos incurrir en responsabilidad a los restantes magistrados, a saber: si un senador, que no esté protegido externamente por alguna prerrogativa especial de dignidad, es hallado en la secta de los donatistas, pagará como multa cien libras de plata, los sacerdotes de provincias se verán obligados a pagar esta misma suma, los diez primeros decuriones de un municipio abonarán cincuenta libras de plata y los restantes decuriones diez libras de plata. Estas serán las multas para todos aquellos que prefieran continuar en el error. Los arrendatarios de fincas del Estado, si toleraran en ellas el uso y manejo de cosas o ceremonias sagradas, se verán obligados a pagar de multa la cantidad que vienen pagando por el alquiler de dichas fincas. También los enfiteutas estarán sometidos al cumplimiento de esta ley religiosa. Si los arrendatarios de personas particulares permitieran reuniones en las fincas o toleraran la profanación de ceremonias religiosas, se informará a sus dueños de estos hechos a través de los jueces y los dueños pondrán el máximo interés, si quieren verse libres del castigo de esta orden, en que se enmienden y en caso contrario, si perseveraran en el error, los despedirán y pondrán al frente de sus fincas administradores que velen por los sagrados preceptos. Y si no se preocuparan de esto serán multados también en la cantidad que vienen recibiendo como arriendo de las fincas, de tal modo que lo que podía engrosar sus ganancias pasará a aumentar los fondos del sagrado erario público. Los servidores de jueces vacilantes en la fe, si fueran hallados en este error pagarán de multa treinta libras de plata y si, multados por cinco veces, no quisieran apartarse de este error, después de ser azotados serán hechos esclavos y mandados al destierro. A los esclavos y colonos un severo castigo los alejará de tales actos de audacia. Pero si después de castigados con azotes persistieran en su propósito, tendrán que pagar como multa la tercera parte de su peculio. Y todo lo que se pueda reunir de las multas de esta clase de hombres y de estos lugares, pasará enseguida a engrosar los fondos para la distribución de donativos con destino religioso.

C. *Th.* XV, 5, 5 (a. 425).

1.4 «AUDIENTIA EPISCOPALIS»

El juez, en virtud de su cargo, deberá velar para que si se apela al juicio episcopal, se conceda silencio, y si alguien quisiera trasladar una causa ante las leyes cristianas y respetar su decisión, para que se le oiga, aunque la causa hubiera comenzado en presencia del juez y para que se tenga como inviolable lo que allí se decretare. Se respetará sin embargo esta condición, el no usurpar

a uno de los litigantes el derecho de dirigirse al tribunal arriba nombrado y exponer su juicio. El juez debe pronunciar la sentencia de esta causa, de un modo justo de tal forma que sea acogida favorablemente por todos.

C. *Th.* 1.27.1 (a. 318).

PRIVILEGIOS DE LOS ECLESIÁSTICOS 1.5

Las personas que están al frente del culto divino, es decir las personas a las que se llama clérigos, deberán por esta disposición estar alejadas de todo cargo para que no se aparten de los oficios divinos por la apetencia sacrílega de otras cosas.

Interpretación de esta ley. Esta ley ordena de un modo especial que nadie se atreva mediante una consagración sacrílega a nombrar a recaudadores de tributo e inspectores de la hacienda pública para oficios eclesiásticos, ya que la Iglesia ordena que las personas que la sirvan estén libres de otras preocupaciones y oficios.

C. *Th.* 16.2.2 (a. 319).

A todos los obispos de las distintas provincias.

Para que las asambleas eclesiásticas se vean frecuentadas por gran multitud de gente se concederá a los clérigos, tanto sacerdotes como diáconos, la dispensa de toda clase de impuestos y se les quitarán también las cargas por el ejercicio de actividades humildes.

No se les obligará de ningún modo a abonar las alcabalas de los comerciantes ya que es cosa sabida que las ganancias que se extraen de las tiendas y puestos aprovechan a los pobres. Ordenamos también que se vean libres de impuestos los comerciantes. Y del mismo modo estarán libres de impuestos las prestaciones extraordinarias. Y esto lo hacemos extensivo a sus esposas, hijos y servidores, hombres y mujeres, de tal suerte que por esta ley ordenamos que todos ellos se vean libres del censo.

C. *Th.* 16.2.10 (a. 346).

PATRIMONIO DE LAS IGLESIAS 1.6

Cualquier persona tendrá libertad para dejar a su muerte a la venerable asamblea católica los bienes que quiera. Y se respetará esta su última voluntad. Pues no hay nada más digno de respeto que la libertad de la última voluntad de una persona, ya que después de ella no puede querer ninguna otra cosa.

C. *Th.* 16.2.4 (a. 321).

Ordenamos que los sacerdotes de la religión pagana se vean sujetos al oportuno castigo si antes del día 1 de noviembre no se alejan de Cartago y vuelven a sus ciudades de origen. Del mismo modo se verán sujetos a este castigo todos

los sacerdotes de las distintas partes de Africa si no abandonan las metrópolis y permanecen en sus ciudades.

También ordenamos que todos los lugares que el error de nuestros antepasados destinó para sacrificios religiosos pasen, según las disposiciones de nuestro divino Graciano, a nuestro patrimonio, de tal forma que sean exigidos de sus poseedores ilegítimos sus rentas desde el momento en que se empezó a emplear el dinero del Estado en el sostenimiento de tan malvada religión. Ahora bien, según esta misma disposición ordenamos que en los casos en que la largueza de anteriores emperadores o nuestra majestad ha querido que estos beneficios pasaran a personas particulares, que continúen constantemente en sus patrimonios. Lo cual disponemos que se cumpla no sólo en Africa sino en todas las regiones de nuestro imperio. Y los lugares que en virtud de numerosos decretos quisimos que pasaran a pertenecer a la venerable Iglesia católica, la Iglesia los reinvindicará con justicia de tal manera que todos los gastos que en aquel tiempo ocasionó esta superstición, justamente condenada después, como asimismo todos los lugares que los dendróforos y los restantes nombres y profesiones de la religión pagana tuvieron dedicados a banquetes, pasen a aumentar nuestro fisco después de alejar de ellos este error de la superstición.

C. Th. 16.10.20 (a. 415).

Honores otorgados a los obispos y construcción de iglesias.

Y es más, el mismo emperador honraba con honores y favores a los ministros de Dios convocados por él y los atendía con humanidad, como personas consagradas al Dios que él adoraba, no sólo con palabras sino también con hechos. Y así a su mesa se sentaban hombres de un despreciable aspecto exterior pero a los que de ningún modo consideraba despreciables puesto que no miraba la forma externa del hombre sino que contemplaba al mismo Dios. Y a donde quiera que fuera los llevaba siempre consigo porque tenía por cierto que el Dios que ellos adoraban le sería a él también propicio por este hecho. Y además otorgó muchísimos beneficios a las Iglesias de Dios de su propio peculio. Por un lado amplió los sagrados templos y los elevó al máximo. Por otra parte adornó con muchos altares los augustos sagrarios de las iglesias.

E. Pamphili: *Vita Constantini.* Patrología Latina, VIII [en lo sucesivo P. L.].

1.7 El Imperio autoritario

· Si la majestad imperial examinara a título de información judicial una causa y dictara sentencia en presencia de las partes en litigio, que todos los jueces que están bajo nuestra autoridad sepan que esta sentencia dictada es ley no sólo para la causa para la que fue dictada, sino para todas las que sean semejantes a ella. ¿Pues qué hay más grande y más sagrado que la majestad imperial?, o ¿quién está tan hinchado de soberbia que desprecie las decisiones reales cuando las disposiciones del fundador del antiguo derecho establecen

abierta y claramente que los decretos imperiales tienen fuerza de ley? Al encontrar, pues, en el antiguo derecho la duda de si, en el caso de que la autoridad imperial haya interpretado una ley, conviene dejarla en vigor o no, nos hemos burlado de ella y hemos creído oportuno enmendarla.

Pues establecemos que toda interpretación de las leyes por parte del emperador, hecha ya sea en peticiones, juicios o de cualquier otro modo, se tenga por ratificada y valedera para siempre. Pues si en la actualidad sólo al emperador le está permitido promulgar las leyes, conviene también que el interpretarlas sólo sea digno de la majestad imperial. Pues, ¿por qué, según consejos de los próceres de la ciudad, si surge en los juicios alguna duda y ellos no se creen idóneos para resolverla se recurre a nosotros y por qué las dudas que tienen los jueces originadas por causa de las leyes nos son consultadas, si no es a nosotros a quien nos corresponde la exacta interpretación de las leyes? ¿Pues quién será apto para resolver las ambigüedades de las leyes y para aclararlas a todos, si no es la persona a quien sola ella le ha sido concedida la facultad de promulgar dichas leyes? Así pues, dejando a un lado esta ridícula duda, se considerará al emperador como el único promulgador e intérprete legal de las leyes, sin que esta ley lleve consigo de ningún modo la abolición de las prerrogativas de los legisladores del antiguo derecho, pues también a ellos la majestad imperial les ha concedido esta facultad.

C. J. C. I, 14 . 12 (a. 529).

AUTORIDAD DISCIPLINAR **1.8**

Los clérigos no deben ser acusados ante ninguna autoridad que no sea la de los obispos. Ahora bien, si un obispo, presbítero, diácono o cualquier otro ministro de la Iglesia de orden inferior fuera acusado ante el obispo (ya que no está permitido hacerlo ante otras autoridades), por cualquier clase de persona, bien sea perteneciente ésta a un rango social elevado o a cualquier otro, que sepa esta persona que lleve a cabo este tipo laudable [o reprobable; los manuscritos difieren] de acusación, que tendrá que demostrar su acusación con pruebas y testimonios.

Así pues, si alguien llevara alguna acusación contra este tipo de personas y no la demostrara, sepa que en virtud de esta ley perderá su propia fama para que de este modo por la pérdida de su honor y la estimación de los demás aprenda que no le está permitido impunemente asechar el honor ajeno. Pues del mismo modo que es justo expulsar de la santa y venerable Iglesia a los obispos, presbíteros, diáconos y clérigos de los distintos órdenes que se han deshonrado a sí mismos si es que pueden ser comprobadas las acusaciones dirigidas contra ellos para que después de esto, despreciados y humillados por el desprecio no vuelvan a cometer actos reprobables, del mismo modo debe parecer justa la venganza que hemos ordenado se ofrezca en compensación a la inocencia injustamente acusada. Por tanto los obispos deberán presidir solamente este tipo de causas que se celebrarán en presencia de numerosos testigos.

C. Th. 16.2.41 (a. 412).

Que trata acerca de qué modo deben ser ordenados los obispos y clérigos y de los gastos de las iglesias.

El Emperador Justiniano a Epifanio, arzobispo de Constantinopla.

Prefacio.—Los mayores dones que los hombres han recibido de la clemencia de Dios son el sacerdocio y el imperio. Uno y otro, procedentes de un solo y mismo origen embellecen la vida humana, ya que uno está dedicado a los asuntos divinos y el otro preside y cuida solícitamente de los humanos. Por esto no habrá nada que les interese tanto a los emperadores como la santidad de los sacerdotes, ya que están sobre todo pidiendo a Dios constantemente por ellos. Pues si todos los sacerdotes se hallan libres de culpa y son merecedores a los ojos de Dios, el poder político que está en manos de los emperadores se distinguirá por un gobierno recto y competente y habrá una maravillosa armonía que traerá consigo toda clase de bienes para el género humano. Así pues nuestras mayores preocupaciones giran en torno a la conservación de nuestros verdaderos dogmas de fe y a la santidad de los sacerdotes, santidad que confiamos guarden, porque a través de ella Dios nos otorgará los mayores dones, afianzaremos los que ya tenemos y adquiriremos los que todavía no nos han llegado. Pues todas las cosas se llevan a cabo convenientemente si sus principios son gratos a los ojos de Dios. Y confiamos que esto sucederá si cuidamos de la observancia de las leyes divinas que los muy venerables apóstoles predicaron y los santos padres extendieron y custodiaron.

C. *J.* C. Novella VI (a. 535).

1.9 El cesaropapismo constantiniano

De qué modo intervino en los sínodos de los obispos.

Y de un modo general se presentó como tal ante todos. Estando sobre todo al cuidado de la Iglesia de Dios al producirse en distintas provincias disensiones entre sí, él como el común obispo de todos, constituido por Dios, reunió los concilios de los ministros de Dios. Y no consideró indigno estar presente en ellos y sentarse en medio de sus reuniones sino que participaba en sus problemas preocupándose de todo lo que perteneciera a la paz de Dios. Es más: se sentaba en medio como uno de muchos haciendo apartar a sus guardias y a su escolta y protegido sólo por el temor de Dios y rodeado por la benevolencia de sus amigos fieles. Por lo demás estaba sobre todo de acuerdo con quienes veía que aceptaban las opiniones más justas y a quienes veía propensos a la paz y concordia indicando claramente que se complacía en ellos. Pero por el contrario estaba en contra de los obstinados y de los rebeldes.

E. Pamphili: *Vita Constantini,* P. L. VIII.

El vencedor Constantino, Máximo, Triunfador y siempre Augusto a los obispos.

Los anteriores decretos, venerables obispos, afirman que la santidad de la ley

se apoya en lo eclesiástico. Hemos visto suficientemente después de haber recibido la carta dirigida a nuestra prudencia que convenía prestar nuestra ayuda en este asunto ya que ciertamente *esto tiene que ver con el deber de los obispos* y que la salvación de todos los pueblos del mundo se fundamente ampliamente en este punto. Pero la situación aconsejó establecer de nuevo estos decretos. Pues nadie juzgará superfluo el volver a establecer lo ya ordenado, ya que las frecuentes amonestaciones suelen aumentar el cuidado. Así pues, en esta situación, que vuestra dignidad sepa que debe tratar y prestar su apoyo para resolver los problemas planteados acerca de la fe y de la unidad y para que un orden competente esté al frente de los asuntos eclesiásticos. Pues cuando se haya arrancado de raíz todo lo que se debe acerca de estas cuestiones, se seguirá la prosperidad y la paz de todos los pueblos en todas las partes del mundo.

2.—Pero no debéis extender esto más allá de lo que convenga. Pues no está permitido a vuestro concilio decretar nada acerca de los obispos del Oriente. Así pues sólo deberéis tratar sobre los asuntos que vuestra dignidad sabe que os pertenecen y, una vez llevada rápidamente a cabo esta asamblea y con el consentimiento de todos los reunidos, deberéis mandar enviar 10 personas a mi corte como os lo ordenamos en la carta anterior. Pues estas personas podrán responder a todas las cuestiones que los Orientales les planteen y podrán responder o tratar acerca de la fe para que satisfactoriamente se termine toda discusión y todo equívoco. En esta situación, pues, no os conviene decretar nada en contra de los Orientales. Y si quisierais decretar algo contra ellos estando ausentes las personas ya dichas, esta decisión vuestra carecerá de todo valor. Pues no podrá tener fuerza alguna una decisión a la que nuestros decretos le han negado fuerza y vigor. Así pues, venerables padres que sois por el cuidado que tenéis de la religión deberéis decretar cosas apropiadas a vuestro rango y dignas de respeto para que se cumpla lo que la religión pide y para que nadie mencione lo que la razón prohíbe que se escuche. Que la divinidad os conserve por muchos años.

Constancio al Concilio de Rimini (359), C. S. E. L. LXV, 93-4.

PROMULGACIÓN DE DECISIONES CONCILIARES 1.10

Zenón emperador a los muy reverendos obispos, clérigos, monjes y laicos de Alejandría, Egipto, Libia y Pentápolis.

Ya que sabemos con seguridad que nuestro imperio tuvo solamente sus comienzos y es estable a partir de la pura y verdadera fe, que la fuerza y poder que lo hacen inexpugnable los ha tomado también de ella, de la fe que, inspirados por la divinidad, expusieron los 318 santos padres reunidos en Nicea y los 150 padres reunidos en Constantinopla, hemos trabajado durante días y noches no solamente con plegarias sino también con toda clase de estudios y promulgación de leyes, para que esta fe se extendiera de un modo pleno y perfecto por la santa, católica y apostólica Iglesia de Dios, que está extendida por todas las partes de la tierra, inmutable, eterna y que es como madre de nuestro principado. Y que el piadoso pueblo de Dios, perseverando en la paz y concordias divi

nas ofrezca a Dios por la conservación de nuestro Imperio agradables y aceptables plegarias, junto con los santísimos obispos, y con el clero entregado a la piedad, los abades y los monjes de los monasterios. Pues si el poderoso Dios y salvador nuestro, Jesucristo, que tomó carne y nació de santa María virgen, madre de Dios, aprueba y recibe de un modo agradable nuestras alabanzas unánimes y el culto que le tributamos, no sólo desaparecerán todo género de adversidades, sino que también todos los demás mortales pondrán su cerviz espontáneamente bajo el yugo de nuestro Imperio, y la paz y sus beneficios, suavidad de clima, frutos y todo género de abundancias, y todas las demás cosas apropiadas al uso de la vida humana se pondrán a nuestros pies enseguida y abundantemente. Pues como le consta a todo el mundo que nosotros y el Imperio romano somos salvados por la protección de la verdadera fe, nos son traídos los libros de súplicas de los piadosos prefectos de los monasterios y de otros reverendísimos varones, que vehementemente nos suplican que se restituya la paz a las santísimas iglesias y se reúnan los miembros con los miembros, miembros que el demonio, enemigo de la bondad y del bien, durante mucho tiempo ha trabajado para separar, convencido de que si el cuerpo de la Iglesia lucha contra él firmemente unido por los vínculos de la fe, sería vencido. Pues como los miembros de la Iglesia no estaban unidos, sucedió que infinitas multitudes de hombres que en tan gran cantidad de años han muerto, parte lo han hecho sin bautismo, parte sin participar de la sagrada comunión. Y es más, se produjeron matanzas casi infinitas y no sólo la tierra sino también el aire se manchó con el abundante derramamiento de sangre. ¿Quién es ese tal que no desea que este estado de cosas se corrija y que venga un estado de vida mejor? Y por esto hemos trabajado para que entendáis que no solamente nosotros sino todas las iglesias en todas las partes, no tienen otro símbolo, doctrina o fe que este santo símbolo del que hemos dicho que 318 padres y 150 padres afirmaron haberlo tenido como tal, y tenerlo en el presente y para el futuro. Y si alguien tiene otro símbolo, este tal será considerado extraño a la Iglesia. Pues confiamos que sólo con este símbolo nuestro Imperio va a conservarse, con este solo símbolo con el que vemos que los pueblos que lo han abrazado brillan y son salvados con la luz del Espíritu Santo y son bautizados con el sagrado lavado del bautismo. Y éste es el mismo que han proclamado los santos padres reunidos en el concilio de Efeso, los mismos que han expulsado de su ministerio eclesiástico al impío Nestorio y a los responsables de su error. Al cual, junto con Eutiques (pues uno y otro rechazan los decretos de fe de que hemos hablado) consideramos digno del anatema. Y aprobamos estos 12 capítulos de Cirilo, de piadosa memoria, arzobispo de la santa y católica iglesia de Alejandría. Pues confesamos que el unigénito Hijo de Dios, señor nuestro Jesucristo, fue verdaderamente encarnado y es consustancial al Padre en lo que respecta a su divinidad y que en cuanto a su humanidad es consustancial a nosotros —que descendió del cielo y que es obra del Espíritu Santo, tomó carne de María virgen, madre de Dios y que es uno solo y no dos. Pues decimos que son de una misma persona los milagros que hizo y los tormentos que sufrió en su carne. Y rechazamos del todo a los que lo dividen, o confunden sus naturalezas o dicen que tomó carne imaginaria. Pues la encarna-

ción se llevó a cabo sin mancha de pecado. Y de la virgen María no nació un segundo Hijo. Pues la Trinidad permanece aunque se haya encarnado una persona de ella. Por lo cual, ya que sabemos que todas las santas y ortodoxas iglesias y los jefes de ellas, muy queridas de Dios y nuestro Imperio, no han admitido ni quieren admitir otro símbolo u otra decisión de fe, que de la que hemos hablado hace poco, volvamos sin duda alguna a la paz. Así pues, estas cosas os las escribimos no para cambiaros la fe sino para persuadiros profundamente acerca de ella. Y a cualquiera que sienta o haya sentido de otro modo, ya sea ahora, ya sea en otro tiempo, o en el concilio de Calcedonia o en otro cualquiera, lo castigamos con el anatema y sobre todos ellos a Nestorio y Eutiques, y a los responsables de sus doctrinas. Por lo cual reuníos con vuestra madre espiritual la Iglesia y según una y sola decisión de fe, la de los 318 padres, gozad junto con nosotros de esta comunión espiritual. Pues vuestra sacrosanta madre la Iglesia desea abrazaros a vosotros, hijos suyos libres, y desea oír vuestra voz, tanto tiempo deseada y dulce. Así pues rápidamente volveros a ella. Pues si os distinguís en esto, no sólo conquistaréis la benevolencia de nuestro salvador y señor Jesucristo, sino también conseguiréis de nuestra magnificencia una gran alabanza. Leída esta carta, todos los de Alejandría se unieron a la santa, católica y apostólica Iglesia.

Henoticon de ZENÓN (a. 482), *apud* EVAGRIUS: *Historia ecclesiastica* XIII. 14.

UNA ENCÍCLICA IMPERIAL 1.11

El emperador César Basilisco (...) al ilustrísimo Timoteo muy reverendo y santísimo arzobispo de la noble ciudad de Alejandría, salud. Queremos que las leyes que en defensa de la verdadera y apostólica fe fueron promulgadas por los emperadores que nos precedieron (que adoraron a la venerable y eterna divinidad), leyes que han sido muy saludables en todo el universo, no sólo en ningún momento se vuelvan anticuadas, sino que estén en vigor como si hubieran sido promulgadas por nosotros mismos. Pues colocamos por delante de cualquier afán que suele ponerse en las cosas humanas la piedad y el singular amor hacia Dios salvador nuestro Jesús, que nos creó y nos elevó a la gloria, y tenemos por cierto que la firme unión del rebaño de Cristo nos sirve de salvación a nosotros y a nuestros súbditos y sirve a nuestro Imperio de defensa que no puede echarse abajo, y de muro que no puede expugnarse. Y así pues impulsados por inspiración divina y pensando ofrecer, no sin causa, a nuestro Dios y salvador Jesucristo como primicias de nuestro Imperio el acuerdo unánime de la santa Iglesia, base y fuerza de la vida feliz, decretamos que el símbolo de los 318 santos padres reunidos por inspiración del Espíritu Santo en Nicea (símbolo en el que nosotros y nuestros antepasados creyentes fueron bautizados) sea el solo símbolo que se guarde y custodie por el pueblo ortodoxo en todas las santísimas iglesias de Dios y que en solo este símbolo se funde la verdadera fe para rechazar todo error y para construir la paz entre las santas iglesias de Dios. Y además decretamos que todas las actas que fueron editadas, para confirmación de esto, tengan

en sí mismas suficiente fuerza y valor para ello. Y además ratificamos el santo símbolo que fue compuesto por los 150 padres en esta ciudad de Constantinopla contra los que blasfemaron contra el Espíritu Santo. Y del mismo modo ratificamos las actas del concilio de Efeso que fueron promulgadas contra el impío Nestorio y contra los que le siguieron en sus opiniones. Y decretamos que todo lo que perturbe el orden y la concordia de la Iglesia de Dios y la paz de toda la tierra, como son las opiniones de León acerca de la fe y todo lo que se dijo en el concilio de Calcedonia acerca de la definición de la fe, de la exposición del símbolo y de su interpretación o doctrina, es decir, en todo lo que introduzca novedad en relación con aquel sagrado símbolo compuesto por los 318 obispos; ordenamos que, ya sea aquí, ya sea en cualquier otra iglesia, sea anatematizado por los obispos y que en cualquier parte de la tierra donde fueran encontradas estas opiniones sean arrojadas al fuego y de este modo destruidas y expulsadas fuera de la sola católica apostólica y ortodoxa Iglesia, ya que los emperadores que nos precedieron Constantino y Teodosio, de piadosa memoria, de este mismo modo decretaron acerca de todos los dogmas de los herejes. Y lo ordenamos además porque estas opiniones destruyen completamente aquellas otras saludables de los 318 padres, y las que se promulgaron en el concilio de Efeso por inspiración del Espíritu Santo, decretos que deben ser ratificados para siempre. Y finalmente decretamos, que para que ningún sacerdote ni laico pueda violar impunemente aquella divina ley del santo símbolo, sin que sea considerado hereje, junto con todas las disposiciones promulgadas en el concilio de Calcedonia y para que sea tenido como un hereje más de aquellos que no confiesan que el unigénito Hijo de Dios fue verdaderamente encarnado del Espíritu Santo y de santa María virgen madre de Dios y hecho hombre, sino que trajo la carne del cielo o, como dicen monstruosamente, no es verdadera carne sino apariencia de ella, decretamos, repetimos, que todo error de esta clase o cualquier otro que surja en cualquier parte del mundo, bien sea pensado o expresado por medio de palabras, pero que atente contra este divino símbolo sea arrancado de raíz. Y puesto que es deber del emperador velar lealmente para que con sus decisiones los súbditos tengan una vida segura y tranquila, no sólo en el presente sino también en el futuro, ordenamos que los santos obispos de todas las partes del mundo firmen esta carta nuestra, que ha sido enviada públicamente a todas las partes del mundo, y declaren claramente que quieren permanecer solamente en el divino símbolo de los 318 padres, símbolo que después confirmaron también los 150 padres reunidos en la ciudad de Efeso, ya que se ha comprobado que sólo ha de seguirse este sagrado símbolo de los 318 padres, y que han de ser castigadas con el anatema las actas del concilio de Calcedonia, que pueden dañar al pueblo ortodoxo, y ordenamos que estas actas sean arrojadas de las iglesias en cualquier lugar de la tierra, ya que turban al mundo y son un impedimento para nuestra felicidad. Y a los que después de haber recibido esta carta nuestra (que hemos procurado divulgar para que en las santas iglesias de Dios se estabilice la paz y concordia deseables para todos), atenten contra ella e intenten divulgar, en cualquier tiempo o lugar, aquella decisión promulgada contra la fe en el concilio de Calcedonia y sean responsables de tumultos y per-

turbaciones en las santas iglesias de Dios, y en todos los lugares sometidos a nuestra autoridad, y sean enemigos no sólo de Dios sino de nuestra paz, ordenamos, repetimos (y esto según las leyes dictadas ya antes de nuestro tiempo por el emperador Teodosio de feliz memoria contra tal perversa locura), que si estos tales fueran obispos o clérigos pierdan su dignidad, y si monjes o laicos sean castigados con el destierro, confiscación de bienes y otro suplicios muy graves.

Y de este modo la santa Trinidad, consustancial y creadora de toda la vida, honrada y reverenciada por nosotros, no sólo a causa de haber extirpado de raíz la cizaña de la que antes hemos hablado, sino también por haber establecido las rectas y apostólicas tradiciones de nuestro santo Símbolo, será propicia y clemente con nosotros y con todos nuestros súbditos, y se preocupará del Imperio junto con nosotros y creará un estado de paz y tranquilidad entre los humanos.

Encyclion de BASILISCO (a. 476), *apud* EVAGRIUS: *Historia ecclesiastica* III, 4.

LA DUALIDAD DE REINOS 1.12

Estad todos sometidos a las autoridades superiores. Pues no hay autoridad que no venga de Dios y las que hay, por Dios han sido establecidas.

Así pues, quien se enfrenta a la autoridad, se enfrenta al orden establecido por Dios. Y quienes se enfrentan a ella atraen para sí su propia condena.

Pues los que obran el bien no tienen que temer a los magistrados pero sí los que obran el mal. ¿Quieres no tener que temer a los gobernantes? Haz el bien y serás incluso alabado por ello. Porque es ministro de Dios. Pero si obras mal, teme, pues no en vano lleva la espada. Pues es ministro de Dios y vengador para el que obra mal.

Así pues es preciso que estéis sometidos a la autoridad, pero no sólo por causa del castigo, sino también por lo que os dicta vuestra conciencia.

Pues es precisamente por esto por lo que le pagáis los tributos, porque son ministros de Dios que le sirven de este modo.

SAN PABLO: *Epístola a los romanos,* XIII, 1, 6.

LA NATURALEZA HUMANA, SEGÚN SAN AGUSTÍN 1.13

Que trata de la caída del hombre, en quien la naturaleza fue creada tan perfecta que no puede ser reparada sino por su Creador.

Porque Dios lo supo todo y porque por esto mismo no pudo ignorar que el hombre pecaría, debemos proclamar la ciudad santa según lo que El previó y dispuso, y no según lo que no pudo llegar a nuestro conocimiento, porque nunca estuvo en los planes de Dios. Pues ni el hombre pudo con su pecado alterar los planes de Dios como si pudiera obligar a Dios a cambiar lo que había establecido, ya que Dios, que todo lo sabe, había previsto una y otra cosa, a saber, lo malo que el hombre, a quien había hecho bueno, se volvería, y el bien que El podía hacer a través de él. Pues, aunque se dice que Dios cambia de planes (de donde metafóricamente se dice también en las sagradas Escrituras

que Dios se arrepintió), se dice en relación a lo que el hombre había esperado o a lo que llevaba en sí el orden natural de las causas, no en relación a lo que el Omnipotente había previsto que haría. Así pues, Dios hizo al hombre, como está escrito, bueno y por consiguiente con una voluntad buena. Porque no sería recto si no tuviera una voluntad buena. La buena voluntad es pues, obra de Dios, puesto que el hombre fue creado con ella. En cuanto a la primera mala voluntad, ya que precedió en el hombre a todas las malas acciones, fue, más bien que una obra, una desviación de las obras de Dios a las del hombre. Y de este modo las malas obras lo son porque son de acuerdo con la voluntad de los hombres, no con la de Dios, de tal modo que la mala voluntad o el hombre de mala voluntad es como el árbol malo que produce malas obras, como el árbol malos frutos. De aquí que la mala voluntad aunque no sea según la naturaleza porque es vicio, sin embargo es de la misma naturaleza que el vicio, porque no puede existir sino en la naturaleza, pero en esta naturaleza que Dios creó de la nada, no en la que engendró de sí mismo, como el Verbo por quien fueron hechas todas las cosas. Porque aunque Dios formó al hombre del polvo de la tierra esta tierra y toda la materia terrestre la creó Dios de la nada absoluta, como creó también de la nada al alma y la unió al cuerpo cuando creó al hombre. Y hasta tal punto los males son vencidos por los bienes que éstos pueden existir sin los males, aunque a éstos se les permita existir para demostrar cómo puede usar bien de ellos la justicia providencialísima del Creador. Prueba de esto es el mismo Dios verdadero y sumo y todas las creaturas celestes visibles e invisibles que moran sobre el éter tenebroso. En cambio los males no pueden existir sin los bienes porque las naturalezas en los que existen, en cuanto son naturalezas, son buenas. Se quita, pues, el mal, no se hace desaparecer ninguna naturaleza extraña ni ninguna parte de ella, sino que se sana y corrige la parte viciada y corrompida. Así pues, el albedrío de la voluntad entonces es verdaderamente libre cuando no es esclavo de vicios y pecados. De este modo fue concebido por Dios y si se pierde por propios pecados no puede ser devuelto sino por quien fue dado. Por eso dice la verdad: *Si el Hijo os libertare entonces seréis verdaderamente libres* (*Juan* VIII, 36). Es como si hubiera dicho: Si el Hijo os salva entonces seréis verdaderamente salvos. Es pues Libertador, ya que es Salvador.

San Agustín, *La ciudad de Dios,* XIV, 11, 1 (a. 412-26).

1.14 La justicia fin del Estado

Que trata acerca de si alguna vez existió la república romana según las definiciones de Escipión que se encuentran en el diálogo de Cicerón.

Por lo cual me parece que ha llegado el momento de exponer lo más breve y claramente que pueda lo que prometí exponer en el libro segundo de esta obra y que es demostrar que, según las definiciones de Escipión que se encuentran en los libros de Cicerón que tratan de la república, no ha existido nunca la república romana. Con pocas palabras define la república diciendo que es la pro-

piedad del pueblo. Y, si esta definición es cierta, nunca ha existido la república romana porque nunca fue propiedad del pueblo que es la definición de república. Y define al pueblo diciendo que es la reunión de ciudadanos agrupados en una sociedad de derechos y de intereses. Y por esto muestra que la república no puede ser gobernada si no es con justicia. Pues donde no hay verdadera justicia no puede haber verdadero derecho. Pues lo que se hace con derecho se hace ciertamente de un modo justo: pero en cambio lo que se hace injustamente no puede hacerse con derecho. Las constituciones injustas de los hombres no pueden decirse ni pensarse que estén hechas con derecho. Puesto que ellos mismos dicen que es derecho lo que mana de la fuente de la justicia. Y que es falso lo que algunos, no rectamente, aseguran diciendo que es derecho lo que es útil al más fuerte. Por tanto donde no hay verdadera justicia no puede existir la sociedad de hombres fundada sobre el convenio de derechos. Y por tanto tampoco pueblo según aquella definición de Escipión o de Cicerón. Y si no existe pueblo, tampoco existe la propiedad del pueblo, sino la de un conjunto de personas que no merece el nombre de pueblo. Y por esto si la república es la propiedad del pueblo y no existe pueblo si no está agrupado bajo un convenio de derechos y no hay derecho donde no hay justicia, llegamos a la conclusión de que no existe la república. Por otra parte la justicia es esa virtud que da a cada cual lo que le pertenece. ¿Y qué justicia es la que aparta al hombre del Dios verdadero y lo hace esclavo de los inmundos demonios? ¿Es esto dar a cada cual lo que le pertenece? ¿O es que el que quita su propiedad a quien la compró y se la da a quien no tiene derecho a ella no es injusto? ¿Y es justo quien se arrebata a sí mismo del Dios omnipotente por quien fue creado y es esclavo de los malignos espíritus?

San Agustín: *La ciudad de Dios,* XIX, 21-1 (a. 412-26).

Ciudad de Dios y Ciudad del diablo 1.15

Que trata de las dos líneas de generaciones del linaje humano que partiendo de un mismo comienzo van a metas distintas.

Acerca de la felicidad del paraíso, sobre el paraíso mismo y sobre la vida allí de los primeros hombres y de su pecado y castigo, muchos han opinado muchas cosas, han dicho muchas y han escrito muchas. Nosotros también hemos dicho en anteriores libros algo acerca de estas cosas según lo que hemos leído en las sagradas Escrituras o lo que pudimos entender de ellas y lo hemos dicho procurando no apartarnos de su autoridad. Y si examináramos más detenidamente esto se originarían muchas disputas y de muchas clases, que ocuparían muchos más volúmenes de los que esta obra y el tiempo que tengo permiten. Pues de este último no dispongo tanto como para poder detenerme en todas las objeciones que puedan hacerme los ociosos y escrupulosos, más aptos para preguntar que capacitados para entender. Sin embargo pienso que ya hemos hecho algo en lo que respecta a las grandes y difíciles preguntas acerca del origen del mundo, del alma y del linaje humano al que hemos dividido en dos

grupos: uno el de los que viven según el hombre y otro el de los que viven según Dios. Místicamente llamamos a estos dos grupos ciudades, es decir sociedades de hombres. De las cuales una de ellas está predestinada a reinar eternamente con Dios y la otra a sufrir eterno castigo con el diablo. Pero éste es el fin de cada una de ellas, del que más tarde hablaremos. Y ahora, puesto que ya hemos hablado bastante del origen de estas dos ciudades, sea en los ángeles cuyo número desconocemos, sea en los dos primeros hombres, me parece que debemos tratar de su desarrollo desde el momento en que empezaron a engendrarse hasta que los hombres dejen de nacer. Todo el lapso de tiempo en que los que mueren abandonan la tierra y los que nacen les suceden comprende el desarrollo de estas dos ciudades de las que estamos tratando.

Así pues el primer hijo de aquellos primeros padres de linaje humano fue Caín que pertenece a la ciudad de los hombres; el segundo es Abel que pertenece a la ciudad de Dios. Y esto fue así para que comprobemos en un solo hombre lo que dijo el Apóstol: *No es primero lo espiritual sino lo animal y después lo espiritual, de donde resulta que cada cual, puesto que nace de un linaje dañado desde Adán, es necesario que primero sea malo y carnal y si renaciendo en Cristo adelantara en el camino de la virtud será después bueno y espiritual.* Y esto es lo que ocurre en todo el linaje humano ya que cuando empezaron estas dos ciudades a desarrollarse por medio del nacimiento y de la muerte, el primero que nació fue el ciudadano de este mundo y después de éste el peregrino de la tierra, el que pertenece a la ciudad de Dios, predestinado por la gracia, elegido por la gracia, peregrino aquí abajo por la gracia y por la gracia ciudadano del cielo. Pues en lo que a él respecta nace de la misma masa que en un principio fue dañada; pero Dios como un alfarero (esta semejanza la puso no de un modo insensato sino sensato el Apóstol) de la misma masa hizo un vaso de honor y otro de ignominia. Hizo primero el vaso de ignominia y después el de honor. Porque en una misma persona, como hemos dicho, primero surge el malo en el que es preciso que nos detengamos y después el bueno a donde llegamos caminando en la virtud y en el que permaneceremos ya siempre. Por consiguiente no todo hombre malo será bueno, pero nadie será bueno sin haber sido antes malo. Y en cuanto cada uno se cambie más rápidamente en bueno hará que más rápidamente también cambie de nombre y sustituya el segundo por el primero. Así pues, está escrito, que Caín fundó una ciudad y que Abel, en cambio no la fundó. Pues la ciudad de los santos es celestial, aunque engendre aquí abajo ciudadanos en los que peregrina hasta que llegue el tiempo de su reinado cuando reúna a todos los resucitados con sus cuerpos y se les dé el reino que prometió que gobernarán junto con su príncipe, el Rey por los siglos de los siglos.

Sobre los hijos de la carne y sobre los de la promesa.

Ciertamente hubo en la tierra una sombra de esta ciudad y una imagen profética que la anunció más bien que la representó y que apareció en la tierra en el tiempo que convenía que se mostrara y que fue llamada también ciudad santa en razón a la imagen que representaba y no a la verdad que

anunciaba. De esta imagen y de aquella ciudad libre que representaba habla de este modo el apóstol a los Gálatas: *Decid: queriendo estar bajo la ley ¿no habéis oído la ley? Pues escrito está que Abraham tuvo dos hijos, uno de la esclava, que nació según la carne y otro de la libre que nació según la promesa.* Esto está dicho en alegoría. Estas dos mujeres representan los dos testamentos, uno dado en el monte Sinaí que engendra esclavos y que está representado por Agar. Pues Sinaí es un monte de Arabia que está junto a la Jerusalén que es esclava junto con sus hijos. Pero la Jerusalén de arriba es libre y es la madre de todos nosotros. Pues está escrito: *Alégrate estéril que no das a luz, prorrumpe en gritos de alegría tú que eres infecunda, porque son muchos los hijos de la abandonada, más que los de la que tiene marido.* En cambio nosotros, hermanos, somos hijos de la promesa de Isaac. Pero igual que entonces el que había nacido según la carne perseguía al que había nacido según el espíritu lo mismo ocurre ahora. Pero ¿qué dice la Escritura? *Arroja fuera a la esclava y a su hijo, pues no será heredero junto con el de la libre.* Nosotros en cambio, hermanos, no somos hijos de la esclava sino de la libre, con cuya libertad Cristo nos libró. Esta interpretación del apóstol nos descubre de qué modo debemos entender los escritos del Nuevo y Viejo Testamento. Pues una parte de la ciudad terrestre ha pasado a ser imagen de la celeste y no se representa a sí misma sino a la otra y por tanto la sirve. Pues no fue fundada para ser figura de ella misma sino de la otra. Y la que ella representa fue a su vez representada por otra figura anterior. Pues Agar, esclava de Sara, y su hijo fueron en cierto modo representación de esta imagen. Y como las sombras se tienen que desvanecer cuando llega la luz, por esto dijo Sara, la libre, que representaba a la ciudad libre a la que aquella sombra servía para representarla de un modo distinto. Y esta Sara dijo: *Echa fuera a la esclava y a su hijo, pues no será heredero el hijo de la esclava junto con el mío, Isaac*, o como dice el apóstol, *con el hijo de la libre.* Encontramos pues en la ciudad terrena dos figuras; una que demuestra su presencia y otra que con su presencia sirve a la imagen de la ciudad celestial. Y la naturaleza viciada con el pecado engendra los ciudadanos de la ciudad terrena y la gracia que libera a la naturaleza del pecado engendra los ciudadanos de la ciudad celeste. De modo que aquéllos sean llamados vasos de ira y éstos vasos de misericordia. Y esto también está representado en los dos hijos de Abraham porque uno de ellos Ismael, hijo de Agar, nació según la carne y el otro, hijo de Sara la libre, nació según la promesa y éste fue Isaac. Uno y otro eran ciertamente del linaje de Abraham pero aquél fue engendrado según la naturaleza y a aquél lo engendró una promesa que representaba a la gracia. Allí se ve el comportamiento humano, aquí se expresa la gracia divina.

San Agustín: *La ciudad de Dios*, XV, 1 y 2 (a. 412-26).

Teoría de las dos espadas 1.16

Suplico a Tu Piedad que no juzgue arrogancia la obediencia a los principios divinos. Que esté lejos, te lo suplico, de un emperador romano, el considerar injuria la verdad comunicada a su conciencia. Pues, son dos, emperador augus-

to, los poderes con los que principalmente se gobierna este mundo: la sagrada autoridad de los pontífices y el poder de los reyes. Y de estos dos poderes es tanto más importante el de los sacerdotes cuanto que tiene que rendir cuentas también ante el divino juez de los gobernadores de los hombres. Pues sabes, clementísimo hijo, que aunque por tu dignidad seas el primero de todos los hombres y el emperador del mundo, sin embargo bajas piadosamente la cabeza ante los representantes de la religión y les suplicas lo que es indispensable para tu salvación, y que, en la administración de los sacramentos y en la disposición de las cosas sagradas, reconoces que debes someterte a su gobierno y no ser tú el que gobiernas, y así en las cosas de la religión debes someterte a su juicio y no querer que ellos se sometan al tuyo. Pues si en lo que se refiere al gobierno de la administración pública, los mismos sacerdotes, sabiendo que la autoridad te ha sido concedida por disposición divina, obedecen tus leyes para que no parezca que ni siquiera en las cosas materiales se oponen a las leyes, ¿de qué modo debes tú obedecer a los que se les ha asignado la administración de los divinos misterios? Y así como a los pontífices les incumbe una responsabilidad no pequeña si callan algo que convenga al culto divino, así también les incumbe una responsabilidad no menor si desprecian lo que deben obedecer. Y así a todos los sacerdotes en general, que administran rectamente los divinos misterios, conviene que los corazones de los fieles les estén sometidos, ¿cuánto más se debe prestar obediencia a la cabeza de la sede apostólica a quien la misma divinidad quiso que todos los sacerdotes le estuvieran sometidos y la piedad de toda la Iglesia siempre ha honrado como tal? Como Tu Piedad sabe, nadie puede elevarse por medios puramente humanos por encima de la posición de aquel a quien el llamamiento de Cristo ha preferido a todos los demás y a quien la Iglesia ha reconocido y venerado siempre como su primado. Las cosas fundamentales por ordenación divina pueden ser atacadas por la vanidad humana, pero no pueden, sin embargo, ser conquistadas por ningún poder humano. Quiera el cielo que la audacia de los enemigos de la Iglesia no les sea también definitivamente perniciosa por cuanto ningún poder podrá quebrantar las bases establecidas por el propio Autor de nuestra sagrada religión. En efecto *el fundamento de Dios está firme* (2 *Tim.* 2, 19). ¿Ha sucumbido la religión a las novedades, por grandes que fuesen cuando fue majestad algún hereje? ¿No ha seguido, por el contrario, siendo invencible cuando se esperaba verla sucumbir? Que desistan, por tanto, te ruego, esos hombres que aprovechan la perturbación de la Iglesia como pretexto para aspirar imprudentemente a cosas que les están prohibidas. No les permitas alcanzarlas, sino que conserven su posición ante Dios y los hombres.

GELASIO a Anastasio (a. 494). *Epístola* VIII, P. L. LIX.

1.17 LA AUTORIDAD PONTIFICIA SOBRE EL PODER TEMPORAL

En realidad son distintos el poder de los reyes y la autoridad de los pontífices. Uno pertenece al oficio sacerdotal y otro al ministerio real. Como se lee en las Sagradas Escrituras: el mundo se rige por dos poderes: la autoridad de

los pontífices y el poder real. Solamente Nuestro Señor Jesucristo pudo ser a la vez rey y sacerdote. Después de la Encarnación, Resurrección y Ascensión al cielo, ningún rey se atrevió a usurpar la dignidad de pontífice ni ningún pontífice el poder real, ya que sus actuaciones fueron separadas por Cristo, de modo que los reyes cristianos necesitan de los pontífices para su vida eterna y los pontífices se sirven en sus asuntos temporales de las disposiciones reales, de modo que la actuación espiritual debe verse preservada de lo temporal y el que sirve a Dios no debe mezclarse en los asuntos temporales y al contrario no debe parecer que preside los asuntos divinos el que está implicado en los asuntos temporales.

Es superior la dignidad de los pontífices a la de los reyes, porque los reyes son consagrados en su poder real por los pontífices y los pontífices no pueden ser consagrados por los reyes. Además la carga de los sacerdotes es más pesada que la de los reyes pues deben dar cuenta ante el juicio divino incluso de las personas de los reyes. Y en los asuntos temporales es tan pesada la carga de los reyes como la de los sacerdotes puesto que este trabajo les ha sido impuesto para honor, defensa y tranquilidad de la santa Iglesia, de sus rectores y ministros, por el rey de los reyes.

Y como leemos en las Sagradas Escrituras (*Deut.* XVII) cuando los sacerdotes ungían a los reyes para el gobierno del reino y colocaban en su cabeza la diadema, ponían en sus manos las leyes para que aprendiesen cómo debían regir a sus súbditos y honrar a los sacerdotes.

En la Historia sagrada se lee que el rey Ozías se atrevió a quemar el incienso, que era función propia de los sacerdotes y no del rey, por esto fue atacado por la lepra, expulsado del templo por los sacerdotes y recluido en su casa hasta su muerte (II *Par.* XXVI).

HINCMAR DE REIMS: *Capitula in Synodo apud S. Macram* (a. 881), P. L. CXXV.

EL PROBLEMA DE LA PRIMACÍA PONTIFICIA 1.18

Siguiendo como seguimos en todo momento los decretos de los Santos Padres y conociendo el canon de los 150 obispos, hijos muy amados de Dios, que fue leído hace poco, decretamos y establecemos esto mismo acerca de los privilegios de la santísima iglesia de Constantinopla, nueva Roma. Pues nuestros antepasados otorgaron en justicia privilegios al trono de la antigua Roma. Y movidos por esta misma consideración los 150 obispos muy amados de Dios otorgaron estos mismos privilegios al santísimo solio de la nueva Roma, pensando rectamente que una ciudad que había sido honrada con el Imperio y con el senado y gozaba de los mismos privilegios que la muy antigua reina, la ciudad de Roma, debía incluso en lo eclesiástico ser honrada y exaltada no de modo distinto a como lo era aquélla, ya que es la segunda ciudad después de ella, de tal modo que sólo los metropolitanos de la diócesis del Ponto, de Asia y de la Tracia y además los obispos de las citadas diócesis que habitan entre los bárbaros sean ordenados por el ya citado trono de la santísima Iglesia de Constan-

tinopla, es decir que cada metropolitano de dichas diócesis ordene con los obispos de su provincia del modo como está escrito en los sagrados cánones. Así pues como se ha dicho, los metropolitanos de las citadas diócesis deben ser ordenados por el arzobispo de Constantinopla después de haberse hecho las elecciones de costumbre y haberse puesto en su conocimiento.

Canon 28 del *Concilio de Calcedonia* (a. 451), *apud* MANSI: *Sacrorum Conciliorum Collectio,* VII, 369.

1.19 EL IMPERIO RECONOCE EL PRIMADO ROMANO EN OCCIDENTE

Los augustos emperadores Teodosio y Valentiniano a Etio varón ilustre, *conde, patricio y general supremo de ambos ejércitos.*

Está claro que la única defensa que nosotros y nuestro Imperio tenemos es la protección de Dios y que para conseguirla nos ayuda sobre todo la fe cristiana y nuestra venerable religión. Y puesto que los méritos de san Pedro, príncipe de la corona episcopal, junto con la dignidad de la ciudad de Roma y la autoridad del santo Sínodo han establecido la primacía de la Sede apostólica, que la altivez y el orgullo de nadie se atreva a atentar nada ilícito contra la autoridad de esta sede. Pues sólo entonces y en todas partes será conservada la paz de la Iglesia, cuando toda la Cristiandad reconozca a su príncipe y cabeza. Hasta este momento esto había sido observado y no había habido ninguna violencia, pero ahora, Hilario de Arles, como hemos sabido por la fidedigna narración del venerable papa romano León, con contumaz atrevimiento y orgullo ha intentado algunos actos ilícitos, y de ahí que se hayan producido en las iglesias transalpinas odiosos desórdenes, como lo atestigua sobre todo este reciente ejemplo. Pues Hilario, que se hace llamar obispo de Arles, sin consultar al pontífice de la ciudad de Roma, con su sola temeridad se arrogó, mediante usurpación, el juicio y ordenación de obispos. Pues sin competencia por su parte apartó a unos de sus puestos y vergonzosamente ordenó a otros, contra la voluntad y con la oposición de los ciudadanos. Y al no ser recibidos éstos con agrado por quienes no los habían elegido, dirigía contra éstos tropas armadas y hostilmente asediaba sus murallas o tomaba sus ciudades por la violencia y conducía a una sede de paz por medio de la guerra a quienes tenían como misión predicar la paz.

Cometidas estas violencias contra la autoridad del Imperio y contra la reverencia debida a la sede apostólica, el santo Papa, después de estudiar debidamente el asunto ha dictado sentencia contra él y contra los que ordenó indebidamente. Y esta misma sentencia será válida también en la Galia aun sin la sanción del emperador. Pues, ¿qué es lo que no estará permitido a la autoridad de un tan gran pontífice? Pero esta nuestra orden también incluirá la prohibición de que de ahora en adelante ni a Hilario, a quien sólo la bondad y la paciencia del Papa le permiten llamarse todavía obispo, ni a ningún otro le sea permitido mezclar las armas en asuntos eclesiásticos, ni obstaculizar las órdenes del pontífice de Roma. Pues con tales actos se viola la fidelidad y el respeto debido a nuestro Imperio. Pero no queremos sólo acabar con lo más

grave sino que para que ni siquiera se origine entre la Iglesia la más leve revuelta, y para *que no parezca que la disciplina religiosa disminuya* en nada, ordenamos con sanción perpetua que no esté permitido ni a los obispos de la Galia ni a los de las restantes provincias, en contra del antiguo derecho, el atentar nada contra la autoridad del venerable Papa de la Ciudad eterna. Y que tenga para ellos valor de ley todo lo que ha sido o será decretado por la autoridad de la sede apostólica. De tal manera que cualquiera de los obispos que, mandado llamar a juicio por el Romano Pontífice no se presentara, será obligado a ello por el gobernador de su provincia, siendo observados sin embargo todos los acuerdos que nuestros divinos antecesores tomaron con la Iglesia romana. Por lo cual tu ilustre y noble magnificencia hará que por la autoridad de este presente edicto sea cumplido terminantemente lo que anteriormente *ha sido establecido y asimismo procurará que sea castigado* con una multa de diez libras de oro cualquier juez que tolerara que nuestras órdenes no fueran cumplidas.

Y que Dios te guarde por muchos años, venerable y carísimo hermano.

Constitución *Certum est* (a. 445), P. L. LIV.

La Regla monacal de san Benito **1.20**

Escucha, hijo, las enseñanzas de tu maestro, inclina los oídos de tu corazón, acoge con gusto los consejos de tu piadoso padre y cúmplelos con eficacia para que mediante los trabajos de la obediencia puedas retornar a Aquel de quien te has alejado por la pereza de la desobediencia. Pues estas palabras mías se dirigen a ti, seas quien seas, que renunciando a tu propia voluntad tomas las fuertes y esplendorosas armas de la obediencia para militar en las filas de nuestro señor Jesucristo, rey verdadero. En primer lugar para toda obra buena que empieces a hacer pídele con ferviente súplica que te ayude a llevarla a cabo. Pues del mismo modo que quien se ha dignado contarnos ya en el número de sus hijos no debe nunca entristecerse por nuestras malas acciones, así también le debemos siempre obedecer para que no sólo como padre airado no desherede a sus hijos, sino para que ni siquiera como señor irritado por nuestras malas acciones nos entregue a pena perpetua como a siervos malos que no le quisieron seguir a la gloria. (...)

Hemos escuchado hermanos, después de haber interrogado al Señor sobre los que habitan su tabernáculo, las condiciones para ello: que cumplamos los deberes de los que lo habitan. Por lo tanto debemos preparar nuestros corazones y nuestros cuerpos para militar bajo la santa obediencia de los preceptos divinos. Y si nuestra naturaleza no puede conseguirlo todo, pidámosle al Señor que nos dé su ayuda por medio de su gracia. Y si queremos huir de las penas del infierno y alcanzar la vida eterna, mientras tenemos tiempo y vivimos dentro de este cuerpo y podemos por tanto conseguir estos merecimientos, corramos y esforcémonos por cumplir lo que nos va a ser muy provechoso para la vida eterna.

Así pues vamos a fundar una institución para el servicio de Dios.

En esta institución no esperamos establecer nada difícil ni gravoso. Pero si al exigirlo la justicia y para enmienda de nuestros vicios o para adquirir la caridad nos viéramos obligados a alguna restricción, no por eso, llenos de temor, huyamos del camino de la salvación, camino que no se puede empezar si no es con principios angostos y difíciles, sino que avanzando con el corazón abierto en la vida monástica y en el camino de la fe es como se recorren los caminos de los preceptos divinos con una inexplicable dulzura de amor, de tal manera que no separándonos nunca de sus doctrinas y perseverando hasta la muerte en el monasterio, por los sufrimientos de la pasión de Cristo merezcamos ser partícipes de su reino. Amén. (...)

El primer grado de humildad es la obediencia en el acto. Y ésta es propia de los que piensan que no hay nada más querido para Cristo, y por el santo servicio al que se han consagrado, por miedo al infierno o por la gloria de la vida eterna, en cuanto se les ha ordenado algo no pueden sufrir tardanza alguna como si el mandato viniera de Dios. De éstos dice el Señor: *Me ha obedecido en cuanto me ha oído.* Y del mismo modo dice a los doctores: *quien os oye me oye a mí.* Y así pues, estos tales, abandonando al momento sus cosas y olvidándose de su propia voluntad, al punto desocupando sus manos y dejando sin acabar lo que estaban haciendo, con el rápido pie de la obediencia, cumplen las órdenes que les dan y en un solo instante, con la rapidez que produce el temor de Dios, se producen ambas cosas, el mandato del mayor y la ejecución de este mandato por el discípulo que desea vivamente llegar a la vida eterna. Y por esto toman el camino estrecho del que el Señor dice: *Es estrecho el camino que conduce a la vida* y así viviendo no según sus arbitrios y obedeciendo no a sus deseos y a sus caprichos sino a las órdenes y mandatos de otros, pasando su vida en el monasterio, desean estar siempre bajo el mandato del abad. Y sin duda alguna éstos cumplen aquello que dijo el Señor: *No vine a hacer mi voluntad sino la del que me envió.*

Pero sólo será grata a Dios y a los hombres esta obediencia, la de aquellos que cuando se les manda algo lo hacen sin precipitación, sin tardanza, sin frialdad y sin murmullos por lo bajo, ni protestas, porque la obediencia que se presta a los superiores se presta a Dios. Pues El ha dicho: *quien os oye a mí me oye.* Y conviene que los discípulos obedezcan con buen ánimo porque Dios ama al que da con alegría. Pues si el discípulo obedece con mal ánimo y murmura no sólo con palabras sino también en su corazón, aunque cumpla el mandato, ya no será agradable a los ojos de Dios que ve su corazón murmurando y por este acto no tendrá ningún mérito, es más, merecerá el castigo de los que murmuran sino se enmendara con una penitencia. (...)

Acerca de si los monjes deben tener algo propio.

Sobre todo hay que extirpar de raíz este vicio en el monasterio, el que nadie se atreva a dar o a recibir algo sin mandato del abad ni a tener nada propio, absolutamente nada, ni códice, ni tablillas, ni punzón sino nada en absoluto, ya que no les está permitido ser dueños ni siquiera de sus cuerpos ni de sus

voluntades. Y es preciso que lo esperen todo del padre del monasterio. Y que no les sea permitido tener nada que el abad no les haya dado o no les haya permitido. Que todo sea común a todos, como está ordenado y que nadie diga o considere algo como cosa suya. Y si alguno fuera sorprendido en este malísimo vicio, sea amonestado una y otra vez. Y si no se enmendara reciba castigo. (...)

Que trata del trabajo manual cotidiano.

El ocio es enemigo del alma y por eso los monjes deben dedicarse a unas horas determinadas al trabajo manual y a otras a las lecturas espirituales. Y por esto creemos que éste debe ser el horario que debe regir. Desde Pascua hasta primeros de octubre, desde primera hora que se levanten hasta casi la hora cuarta, trabajarán en lo que fuera necesario. Desde la hora cuarta hasta la sexta que se ocupen en la lectura. Después de la hora sexta y después de levantarse de la mesa que descansen en sus lechos completamente en silencio, y si por casualidad alguno quisiera leer, lea, pero de tal modo que no moleste a los demás. Se recitarán las nonas un poco antes de la mitad de la hora octava y después se continuará lo que se estaba haciendo hasta vísperas. Si las exigencias del lugar o la pobreza lo exigiera, los monjes se ocuparán en cultivar los frutos de la tierra con sus propias manos, y no se entristezcan cuando se vean obligados a ello, porque entonces es cuando serán verdaderamente monjes, cuando vivan del trabajo de sus manos como hacían nuestros padres y los apóstoles. Sin embargo pedimos que se haga todo con mesura por causa de los débiles.

Desde primeros de octubre hasta comienzo de la Cuaresma se dedicarán a la lectura hasta la segunda hora. En la hora segunda se rezarán tercias, y hasta nonas todos trabajarán en la tarea que les ha sido encomendada. Cuando suene el primer toque de la hora nona interrumpirán sus trabajos y estarán atentos al segundo toque. Después de la refección tendrán tiempo libre para sus lecturas o estudios de los salmos. En tiempos de Cuaresma se dedicarán a la lectura desde por la mañana hasta la hora de tercia incluida ésta y trabajarán en sus ocupaciones hasta la décima. En estos días de Cuaresma cada uno recibirá un códice de la biblioteca y lo leerá íntegro y seguido. Estos libros deben ser entregados al principio de Cuaresma.

Pero sobre todo se pondrá especial cuidado en encargar a uno o dos ancianos que recorran el monasterio en las horas en que los monjes están dedicados a la lectura para que observen, no sea que haya algún fraile perezoso que esté sin hacer nada, o dedicado a cosas tontas, y no a la lectura, y no sólo sea inútil para él sino que también distraiga a los otros. A esta persona si fuera cogida se le corregirá una y otra vez, y si no se corrigiera se someterá a corrección ante la comunidad, para que los restantes teman. Y que ningún fraile trate con otro fraile a deshora. Y que en el día del Señor todos se dediquen a lecturas espirituales excepto los que estén dedicados a otros oficios distintos. Y si hubiera alguno tan negligente o desidioso que no quisiera o no pudiera meditar o leer, se le destinará a un trabajo que pueda hacer para que no esté ocioso. A los monjes que estén enfermos o delicados se les encargará un trabajo u ocupación de tal clase que ni estén ociosos ni se les oprima con el peso del trabajo y se les

obligue a huir de él. Y su debilidad debe ser examinada detenidamente por el abad.

SAN BENITO DE NURSIA: *Regula monachorum* (c. 534).

1.21 ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA DE INGLATERRA

Gregorio a Agustín.

Aunque es cierto que para quienes trabajan por amor de Dios todopoderoso está reservada la recompensa inefable del reino eterno, sin embargo necesitamos añadir a ella honores que, en concepto de recompensa, puedan aplicarse lo más abundantemente posible al trabajo espiritual. Y, ya que la nueva iglesia de los anglos ha alcanzado la gracia de Dios todopoderoso merced a la generosidad del Señor y a tu trabajo, te concedemos el uso del palio para la solemnización de la misa, y la potestad de ordenar obispos en doce lugares, y sujetarlos a tu jurisdicción, con la inspección del de la ciudad de Londres, consagrado en adelante por su propio sínodo, aunque recibiendo la dignidad del palio de esta santa y apostólica sede que por la gracia de Dios administro. Además, deseamos que envíes a York un obispo apto para la ordenación, de modo que si esta ciudad y los lugares vecinos recibieran la palabra de Dios, podría también ordenar doce obispos, y gozar de la dignidad de metropolitano: a él también, si nuestra vida continúa, esperamos, con la gracia de Dios, enviar un palio; aunque, por ahora, sometido a tu control. Después de tu muerte, déjale sobre los obispos que haya ordenado, y libre de la jurisdicción del de Londres. En el futuro, entre los obispos de Londres y York habrá una distinción de dignidad, determinada por la antigüedad en la ordenación. Para ello, ponlos de acuerdo mediante un concilio común y una acción coordinada, de modo que todas las cosas se hagan por amor de Cristo; haz que tengan un solo espíritu para la acción y que cumplan lo que piensen que debe hacerse en completo acuerdo mutuo.

Dejo que sometas bajo nuestro Señor no solamente a los obispos a quienes ordenes, y a los que el obispo de York pueda ordenar, sino también a todos los sacerdotes de Bretaña a fin de que aprendan la forma de la verdadera fe y de la buena conducta, de la palabra y ejemplo de tu Santidad y, desempeñando exactamente su ministerio en lo que respecta a la fe y las costumbres, lleguen a los reinos celestiales cuando el Señor lo desee. Dios conserve tu salud muy reverendo hermano.

GREGORIO MAGNO: *Epistolarum lib. XI*. Epist. LXV (a. 601), P. L. LXXVII.

1.22 LA EVANGELIZACIÓN DE EUROPA

Gregorio, siervo de los siervos de Dios, a Bonifacio presbítero.

Según la piadosa intención y la probada sinceridad de tus proyectos, te nombramos ministro para la propagación de la fe divina a cuyo cargo estamos por la gracia de Dios. Pues sabiendo que desde niño has estudiado las sagradas

Escrituras y has trabajado lleno de celo y de amor divino en aumentar tus conocimientos para poder predicar a los gentiles el misterio de la fe, nos congratulamos en esta tu fe, y deseamos ayudarte en tus propósitos. Y así como hemos visto tu piadoso afecto en consultar a la sede apostólica y en someterte humildemente a la decisión de la cabeza de un cuerpo del que tú eres uno de los miembros y seguir por el camino que marcaba. Por esto en nombre de la indivisible Trinidad, por la autoridad indiscutible del bienaventurado Pedro, príncipe de los apóstoles, cuya autoridad doctrinal ejercitamos por la gracia de Dios y cuya sagrada sede administramos, confirmamos ahora la humildad de tu fe y te ordenamos que, por la palabra de Dios, mediante la cual nuestro Señor llegó a enviar fuego a la tierra, hagas todo el esfuerzo necesario para conquistar los pueblos que siguen maniatados por los lazos del error del paganismo, les muestres con toda evidencia la necesidad del reino de Dios, persuadiéndoles de la verdad a través de la proclamación del nombre de nuestro señor Jesucristo, e instruyas sus desamparados espíritus conforme a la razón, a través de la enseñanza de ambos Testamentos en el espíritu de la virtud, amor y sobriedad. (...)

En el nombre de nuestro señor Jesucristo Dios y Salvador nuestro en el sexto año del reinado de León, poderoso emperador coronado por Dios. (...) Yo Bonifacio, obispo por la gracia de Dios, prometo solemnemente a ti bienaventurado Pedro príncipe de los apóstoles, y a tu vicario el beatísimo papa Grègorio y sus sucesores, por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, Trinidad indivisible, y por tu sacratísimo Cuerpo, que conservaré la integridad y pureza de la santa fe católica y que con la ayuda de Dios perseveraré en su unidad, en la cual sin duda alguna está la salvación de los cristianos, y de ninguna manera consentiré que nadie me persuada contra la unidad de la Iglesia común y universal, sino que, como he dicho, mostraré en todas las cosas mi fe, pureza y sumisión a ti y al servicio de tu Iglesia, a quien Dios nuestro Señor dio el poder de atar y desatar, y a tu referido vicario y sus sucesores. Si sé de alguien que se opone a las antiguas instituciones de los Santos Padres, no comulgaré ni me asociaré con él, sino que aun más si puedo prohibirlo lo prohibiré, y si no informaré a mi superior apostólico. Y si, Dios no lo quiera, intentare en contra de este juramento llevar a cabo algo, ya fuera siguiendo mis propósitos o aprovechándome de las circunstancias, me consideraré culpable ante el Juez eterno y me someteré a la pena de Ananías y Safira, que se jactaban de defraudar y de dar cuenta falsa de sus bienes.

GREGORIO II: *Epístola prima* (a. 719), P. L. LXXXIX.

LA «REGLA PASTORAL» DE GREGORIO MAGNO 1.23

El, por tanto, ciertamente debe dedicarse por entero a realizar un ideal de vida. Debe dar muerte a todas las pasiones de la carne y emprender una vida espiritual. Debe poner a un lado la prosperidad mundana; no debe temer la adversidad, deseando solamente lo que es espiritual. Debe ser un hombre consecuente con sus propósitos sin dejar que la debilidad del cuerpo ni la terquedad

de su espíritu los obstaculicen. No debe tener envidia de los bienes de los demás, antes bien, estar alegre de dar los propios. Debe estar movido por un corazón compasivo presto al perdón, nunca tan desviado de la perfecta rectitud como para perdonar más allá de lo que sea conveniente. No debe actuar injustamente pero debe deplorar como propia la injusticia cometida por los demás. En lo profundo de su corazón se compadece de las fragilidades de los demás, se alegra del bien de su vecino como si fuera el suyo propio. En todo lo que hace se pone de tal modo como ejemplo que no se encuentra ni siquiera en su pasado nada de lo que pueda avergonzarse. Se afana por vivir de un modo tal que pueda regar los corazones secos de los demás con el agua de la sabiduría. (...)

Hemos mostrado, por tanto, lo que el carácter del pastor debe ser; digamos algo sobre su manera de enseñar. Como hace tiempo Gregorio Nacianceno de bendita memoria ha enseñado, una única exhortación no es adecuada para todos porque no todos están dotados de la misma cualidad de carácter. A menudo, por ejemplo, lo que aprovecha a unos, perjudica a los otros. Del mismo modo, también, que las hierbas que alimentan a algunos animales, matan a otros; el suave silbido que calma a los caballos excita a los cachorros; la medicina que alivia una enfermedad, agrava otra; y el pan tanto como fortalece la vida de los hombres robustos estropea la de los niños.

De donde se deduce que el discurso de un maestro debe estar adaptado al carácter de los oyentes, para que aproveche al individuo en sus respectivas necesidades y no le desvíe en cambio de su formación general. Porque, ¿qué son los inteligencias de los oyentes atentos sino, podríamos decir, las cuerdas tirantes de un arpa que el hábil arpista toca con una variedad de golpes para que no produzca una melodía discordante? Y es por esta razón que las cuerdas proporcionan una melodía armoniosa, porque no son pulsadas con la misma fuerza, aunque sean tocadas con un solo plectro. De aquí, también, todo maestro para edificar todo en la única virtud de la caridad, debe tocar los corazones de sus oyentes usando para todos una sola doctrina, pero no dándoles a todos la misma exhortación.

Gregorio Magno: *Regulae pastoralis liber* (c. 590), P. L. LXXVII.

1.24 El golpe de estado de Soissons

año 749.—Burcardo, obispo de Wurzburgo, y Folrado, capellán, fueron enviados al papa Zacarías para interrogarle si estaba bien que fuese rey de Francia el que ahora no ejercitaba el poder real Y el papa respondió a Pipino que era preferible proclamar rey al que detentaba el poder, antes que al que lo tenía sólo de nombre, y, con su autoridad apostólica, ordenó que se hiciera rey a Pipino, a fin de no turbar el orden público.

año 750.—Pipino fue proclamado rey según la costumbre de los francos, ungido por manos del arzobispo Bonifacio, de santa memoria, y ensalzado a la

monarquía de los francos en la ciudad de Soissons. Childerico, que sin derecho se llamaba rey, fue tonsurado y enviado al convento.

Annales Laurissenses, P. L. CIV.

La «donación de Constantino» 1.25

Concedemos a nuestro santo Padre Silvestre, sumo pontífice y Papa universal de Roma, y a todos los pontífices sucesores suyos que hasta el fin del mundo reinarán en la sede de san Pedro, nuestro palacio imperial de Letrán (el primero de todos los palacios del mundo). Después la diadema, esto es nuestra corona, y al mismo tiempo el gorro frigio es decir la tiara y el manto que suelen usar los emperadores y además el manto purpúreo y la túnica escarlata y todo el vestido imperial, y además también la dignidad de caballeros imperiales, otorgándoles también los cetros imperiales y todas las insignias y estandartes y diversos ornamentos y todas las prerrogativas de la excelencia imperial y la gloria de nuestro poder. Queremos que todos los reverendísimos sacerdotes que sirven a la santísima Iglesia romana en los distintos grados, tengan la distinción, potestad y preeminencia de que gloriosamente se adorna nuestro ilustre Senado, es decir que se conviertan en patricios y cónsules y sean revestidos de todas las demás dignidades imperiales. Decretamos que el clero de la santa Iglesia romana tenga los mismos atributos de honor que el ejército imperial. Y como el poder imperial se rodea de oficiales, chambelanes, servidores y guardias de todas clases, queremos que también la santa Iglesia romana se adorne del mismo modo. Y para que el honor del pontífice brille en toda magnificencia, decretamos también que el clero de la santa Iglesia romana adorne sus caballos con arreos y gualdrapas de blanquísimo lino. Y del mismo modo que nuestros senadores llevan el calzado adornado con lino muy blanco (de pelo de cabra blanco), ordenamos que de este mismo modo los lleven también los sacerdotes, a fin de que las cosas terrenas se adornen como las celestiales para gloria de Dios. (...)

Hemos decidido igualmente que nuestro venerable padre el sumo pontífice Silvestre y sus sucesores lleven la diadema, es decir la corona de oro purísimo y preciosas perlas, que a semejanza con la que llevamos en nuestra cabeza le habíamos concedido, diadema que deben llevar en la cabeza para honor de Dios y de la sede de san Pedro. Pero, ya que el propio beatísimo Papa no quiere llevar una corona de oro sobre la corona del sacerdocio, que lleva para gloria de san Pedro, con nuestras manos hemos colocado sobre su santa cabeza una tiara brillante de blanco fulgor, símbolo de la resurrección del Señor y por reverencia a san Pedro sostenemos la brida del caballo cumpliendo así para él el oficio de mozo de espuelas: estableciendo que todos sus sucesores lleven en procesión la tiara, como los emperadores, para imitar la dignidad de nuestro Imperio. Y para que la dignidad pontificia no sea inferior, sino que sea tomada con una dignidad y gloria mayores que las del Imperio terrenal, concedemos al susodicho pontífice Silvestre, papa universal, y dejamos y establecemos en su poder, por decreto imperial, como posesiones de derecho de la santa Iglesia

romana, no sólo nuestro palacio como se ha dicho, sino también la ciudad de Roma y todas las provincias, distritos y ciudades de Italia y de Occidente.

Por ello, hemos considerado oportuno transferir nuestro Imperio y el poder del reino a Oriente y fundar en la provincia de Bizancio, lugar óptimo, una ciudad con nuestro nombre y establecer allí nuestro gobierno, porque no es justo que el emperador terreno reine donde el emperador celeste ha establecido el principado del sacerdocio y la cabeza de la religión cristiana.

Ordenamos que todas estas decisiones que hemos sancionado mediante decreto imperial y otros decretos divinos permanezcan inviolados e íntegras hasta el fin del mundo. Por tanto, ante la presencia del Dios vivo que nos ordenó gobernar y ante su tremendo tribunal, decretamos solemnemente, mediante esta constitución imperial, que ninguno de nuestros sucesores, patricios, magistrados, senadores y súbditos que ahora y en el futuro estén sujetos al Imperio, se atreva a infringir o alterar esto en cualquier manera. Si alguno, cosa que no creemos, despreciara o violara esto, sea reo de condenación eterna y Pedro y Pablo, príncipes de los apóstoles, le sean adversos ahora y en la vida futura, y con el diablo y todos los impíos sea precipitado para que se queme en lo profundo del infierno.

Ponemos este decreto, con nuestra firma, sobre el venerable cuerpo de san Pedro, príncipe de los apóstoles, prometiendo al apóstol de Dios respetar estas decisiones y dejar ordenado a nuestros sucesores que las respeten. Con el consentimiento de nuestro Dios y Salvador Jesucristo entregamos este decreto a nuestro padre el sumo pontífice Silvestre y a sus sucesores para que lo posean para siempre y felizmente.

Edictum Constantini ad Silvestrem Papam (s. VIII), P. L. VIII.

1.26 El poder universal del reino franco

Aconsejaría más cosas a vuestra dignidad si tuvierais tiempo de oírme y yo tuviera la facultad de hablar elocuentemente, porque a menudo la pluma suele sacar a la luz los secretos del amor de mi corazón y trata acerca de la prosperidad de vuestra excelencia y de la estabilidad del reino que os ha sido dado por Dios y del progreso de la santa Iglesia de Cristo, que de muchas maneras es perturbada por la maldad de los malos y manchada por los crímenes de los perversos no sólo de personas corrientes sino también de los más nobles y altos, cosa la más terrible de todas.

Pues hasta ahora tres personas han estado en la cima de la jerarquía en el mundo: el representante de la sublimidad apostólica, vicario del bienaventurado Pedro, príncipe de los apóstoles, cuya sede ocupa. Viene después el titular de la dignidad imperial que ejerce el poder secular en la segunda Roma. De qué modo impío el jefe de este Imperio ha sido depuesto no por extranjeros sino por los suyos y sus conciudadanos, se sabe en todas partes. Viene en tercer lugar la dignidad real que nuestro Señor Jesucristo os ha reservado para que gobernéis por ella al pueblo cristiano. Ella supera las otras dos dignidades, las eclipsa en sabiduría y las sobrepasa.

Ahora, sobre ti solo se apoya la salvación de las iglesias de Cristo, de ti esperan su salvación, de ti, vengador de crímenes, guía de los que yerran, consolador de los afligidos, sostén de los buenos. ¿Es que acaso no es la sede de Roma donde en tiempos floreció la religión de la máxima piedad, donde se producen los ejemplos de la mayor impiedad? Pues estos mismos, obcecados en su corazón obcecarán su cabeza. Ni parece que allí haya temor de Dios, ni sabiduría, ni caridad. Pues, ¿qué clase de bien podrá haber allí donde no se encuentra nada de estas tres cosas? Pues si el temor de Dios se encontrara en ellos, nunca se atreverían; si se encontrara la sabiduría, no hubieran querido, y si la caridad, no hubieran obrado. Los tiempos son peligrosos, como hace mucho lo predijo la misma verdad *porque la caridad de muchos se enfría* (*Mat.* 24, 12). De ninguna manera hay que omitir el cuidado de la cabeza. Pues es menos grave que estén enfermos los pies a que lo esté la cabeza. Así pues hágase la paz con el pueblo impío, si es que puede hacerse; déjense a un lado las amenazas, para que obcecados no huyan sino que se les retenga en la esperanza hasta que con saludable consejo de nuevo vuelvan a la paz. Pues hay que retener lo que se posee para que no por la adquisición de algo menor se pierda algo más importante. Guárdese la oveja propia para que el lobo rapaz no la devore. Así pues afánese uno en lo extraño para no permitir daño en lo propio.

ALCUINO. *Epístola XCV* (a. 799) P. L. C.

LA «RENOVATIO IMPERII» (a. 800) **1.27**

Después de estos acontecimientos el día de la festividad del Nacimiento de nuestro señor Jesucristo se reunieron todos de nuevo en la susodicha basílica de san Pedro apóstol. Entonces el venerable y benévolo prelado le coronó con sus propias manos con una magnífica corona. Entonces todos los fieles viendo la protección tan grande y el amor que tenía a la santa Iglesia romana y a su vicario unánimemente gritaron en alta voz, con el beneplácito de Dios y del bienaventurado san Pedro, portero del reino celestial: *¡A Carlomagno, piadoso augusto, por Dios coronado, grande y pacífico emperador, vida y victoria!* Ante la sagrada confesión del bienaventurado san Pedro apóstol invocando la protección de todos los santos por tres veces fue pronunciado este grito y fue proclamado por todos emperador de los romanos. Inmediatamente después el santísimo prelado y Pontífice ungió con los santos óleos al rey Carlos, su excelentísimo hijo, en el día ya señalado de la Natividad de nuestro señor Jesucristo.

Liber Pontificalis, XCVIII-23-24.

EL CESAROPAPISMO CAROLINGIO **1.28**

Lo nuestro es: según el auxilio de la divina piedad, defender por fuera con las armas y en todas partes la Santa Iglesia de Cristo de los ataques de los paganos y de la devastación de los infieles, y fortificarla dentro con el conoci-

miento de la fe católica. Lo vuestro es, santísimo padre: elevados los brazos a Dios como Moisés, ayudar a nuestro ejército, hasta que gracias a vuestra intercesión el pueblo cristiano alcance la victoria sobre los enemigos del santo nombre de Dios, y el nombre de nuestro señor Jesucristo sea glorificado en todo el mundo.

Carlo Magno. *Epístola VIII* (a. 796), P. L. XCVIII.

Capítulos referentes a todos en general.

XL. En último lugar, pues, de todas nuestras disposiciones deseamos saber en nuestro reino entero tanto de nuestros legados (*missi*) como, entre los eclesiásticos, de obispos, abades, presbíteros, diáconos, canónigos, de todos los monjes y monjas, de qué manera cada uno, tanto en su cargo como en la promesa que nos ha empeñado, ha cumplido la orden o decreto; dónde corresponde dar por ello las gracias a los ciudadanos por razón de su buena voluntad o concederles ayudas, y dónde queda alguna necesidad que remediar. Lo mismo de los seglares en todas partes, dondequiera que sea. De qué modo obedecen a nuestra autoridad y voluntad acerca de la protección a las santas iglesias, a viudas, huérfanos y menesterosos; acerca de la talla, de la reunión de la hueste y en la administración de la justicia, cómo han cumplido nuestro precepto y cómo se esfuerza cada uno en perseverar respecto a todo ello en el santo servicio. Y, si todo esto es bueno y está bien para gloria de Dios omnipotente, mostrémosle nuestra gratitud, según es de justicia. Pero allí donde pensamos que algo está mal, pongamos todo nuestro empeño y voluntad por enderezarlo con la ayuda de Dios, para eterna recompensa nuestra y de todos nuestros fieles. Igualmente deseamos conocer con buen suceso todo lo antedicho por lo que atañe a los condes y a los centenarios, funcionarios nuestros.

Admonición sobre el símbolo de la fe.

XLI. Escuchad por vuestra salvación, hermanos amadísimos, a este enviado para que os instruyamos acerca del modo cómo podéis vivir conforme a Dios bien y justamente, para que nos conduzcamos además con justicia y misericordia. Os amonestamos, en primer lugar, que creáis en un solo Dios Padre omnipotente y en el Hijo y en el Espíritu Santo. Este es el Dios uno y verdadero, Trinidad perfecta y verdadera unidad; Dios, creador de todos nuestros bienes. Creed que el Hijo de Dios se hizo hombre por la salvación del mundo, y nació del Espíritu Santo y de la Virgen María. Creed que padeció la muerte por nuestra salvación y resucitó al tercer día de entre los muertos, subió al cielo y está sentado a la diestra de Dios. Creed que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos, y que dará entonces a cada uno según sus obras. Creed en una sola Iglesia, es decir, la reunión de las buenas personas por todo el orbe de la tierra. Y sabed que tan sólo podrán salvarse y sólo forman parte del reino de Dios aquellos que perseveran dentro de la autoridad de esta Iglesia, en comunión y caridad.

Capitularia Karoli Magni, Capitulare primum (a. 801).
apud S. Baluzius: *Capitularia regum Francorum.*

Capítulo 2
FEUDALISMO Y REGIMEN SEÑORIAL

EL término *feudalismo*, acerca de cuya utilización no existe acuerdo, se usa fundamentalmente en dos sentidos. Inicialmente describía un fenómeno jurídico (la vinculación entre hombres libres) hasta que Marx lo utilizó para designar el modo de producción que, situado entre la etapa esclavista y la capitalista, se caracteriza porque una casta militar explota a una masa de campesinos vinculados al suelo. Tal disparidad de interpretaciones no es sino un reflejo de la conplejidad del fenómeno.

Considerado en el aspecto que hemos calificado de jurídico, término que utilizamos con una evidente latitud, el feudalismo aparece compuesto por toda una serie de realidades que no por complementarias resultan menos diversificadas. En su primitivo sentido «el feudalismo es el conjunto de instituciones que crean y regulan las obligaciones de obediencia y servicio —principalmente militar— por parte de un hombre libre (*vasallo*) para con otro también libre (*señor*) y las obligaciones de protección y mantenimiento del señor respecto al vasallo» (Ganshof). Desde este punto de vista el feudalismo surge de la unión de dos instituciones preexistentes: el *patrocinio* (*mundium* o *mundoburdis*) y el *beneficio* (*feudum* o *fevum*).

La inseguridad social provocada por la crisis del Estado romano determinó a muchos hombres libres a buscar la protección de los poderosos, a través de la fórmula de la *commendatio* [1], llegando incluso a renunciar a su patrimonio [2] o a su libertad [3] a cambio de la seguridad. Mediado el siglo IX la capitular de Mersen (847) establece en Francia la obligación universal de tomar señor [4]. La naturaleza de las obligaciones del encomendado no estaban aún fijadas de manera precisa y podían ser tanto militares como económicas.

El señor tenía la posibilidad de retribuir la fidelidad del encomentado de varios modos, pero el más frecuente era la entrega de una tenencia *ad beneficium*. En unos casos el beneficio se concede en plena propiedad [5] en tanto en otros sólo se concede su disfrute [6] y en ambos la donación es gratuita.

A partir del siglo VIII ambas instituciones aparecen unidas de hecho y documentos de comienzos del IX permiten afirmar la existencia de una unión de derecho entre vasallaje y beneficio, hasta el punto de considerarse como determinantes el uno del otro. La confiscación del beneficio es la sanción que sigue al incumplimiento de las obligaciones vasalláticas, en tanto Hincmar en 868 reconoce que los vasallos deben un servicio *secundum quantitatem et qualitatem beneficii.*

La unión de ambas instituciones y la desaparición de toda exigencia o prestación impropia de un hombre libre configuran el feudalismo en su estricto sentido. La ceremonia del vasallaje comprende una serie de fórmulas que simbolizan tales condiciones: *inmixtio manuum* (reconocimiento de superioridad), *sacramentum* (declaración, que contiene una precisa limitación de las obligaciones vasalláticas reducidas a aquellas que puede prestar un hombre libre), *investidura* (entrega de un objeto —vara, anillo, guante, un ramo de flores, un puñado de tierra, un bácu-

lo en el caso de obispo— que representa el acto de concesión, o el propio feudo) [7].

El vasallo queda desde este momento sometido a la doble obligación del *auxilium*, tanto en su forma negativa de no dañar al señor, cuanto en la positiva de prestar un servicio militar, y del *consilium* u obligación de asistirle con sus consejos, fundamentalmente con la concurrencia a su curia, en la que se juzgan los casos sometidos al tribunal señorial [8]. El señor por su parte debe al vasallo, aparte de una fidelidad pareja a la de éste, una doble prestación: *protección*, tanto armada como judicial, y *mantenimiento*, bien en su propia casa (*baccalarii*, *household knights*), bien con la concesión de un feudo, que puede estar constituido por una tierra, un castillo, una renta o una función pública [9].

El régimen feudal experimentó desde su origen un proceso evolutivo que cambió la estructura del sistema en un sentido favorable al vasallo, quien logrará una total libertad de disposición del feudo, salvo el cumplimiento de sus estrictas obligaciones vasalláticas. El feudo, inicialmente vitalicio, se hace hereditario desde la capitular de Quiersy (877) [10], circunstancia que determinará la aparición de un complejo y variable sistema sucesorio. El vasallo, inicialmente simple beneficiario, adquirió pronto el derecho a ceder una parte de su beneficio mediante la *subinfeudación* [11]; igualmente se le permitirá enajenar el feudo recibido [12].

La relación de vasallaje concebida inicialmente como vínculo personal y por lo tanto singular, perderá pronto tal carácter al tolerarse desde el siglo X, y generalizarse desde el XI, la multiplicación del lazo vasallático admitiendo que un mismo individuo pueda recibir feudos de diversos señores. Es el triunfo de la *obligación real*, determinada por la importancia del feudo, frente a la *vinculación personal*, y provoca la irremediable crisis de la fidelidad vasallática. La invención del *hommage lige* o *soli-*

dus (absoluto) **[13]**, que a su vez se generaliza desde el siglo XIII, no es sino un infructuoso intento por contener la decadencia del sistema de vinculaciones personales.

El feudalismo, dentro aún del esquema jurídico en que nos encontramos, determina la aparición de fórmulas políticas, sociales y culturales que caracterizan la llamada *sociedad feudal*, para distinguirla del feudalismo en su más estricto sentido.

El sistema político feudal se caracteriza:

1. por la *generalización de los lazos de dependencia personal* que determinan una privatización de las relaciones políticas. La feudalización de las funciones públicas, tanto políticas (condados) como eclesiásticas (obispados), determinan

2. *el triunfo de la relación personal (feudal) sobre la relación pública (política)*. La imposición carolingia del vasallaje a los funcionarios, destinada inicialmente a reforzar el control imperial, provocará el ocultamiento de la fundamental obligación política tras la vinculación personal

3. como consecuencia de lo anterior se produce la *disgregación del poder político* a lo largo de una jerarquía de señores vinculados en un sistema binario cerrado, que no permite establecer ninguna conexión general, por cuanto la fidelidad no va más allá del señor inmediato *(Homo hominis meus non est homo meus)*. Las más caracterizadas manifestaciones de este fenómeno las encontramos en la justicia feudal y de manera especial en el reconocimiento del derecho nobiliario, propio de la soberanía, a la guerra privada **[14]**.

La sociedad feudal, heredera de un proceso de diferenciación de condiciones jurídicas, se caracteriza por la fijación del régimen jurídico de privilegio. La nobleza no se constituirá como estamento privilegiado hereditario hasta el siglo XII, momento en que se inicia el tránsito de la *caballería*, como aristocracia de

hecho, a la *nobleza* como grupo caracterizado por disfrutar un especial régimen jurídico, cerrando el acceso libre a la condición nobiliaria, que a partir del siglo XIII quedará reservado exclusivamente al favor real. El resultado de este proceso es la estamentalización de la sociedad occidental que adquiere ahora su característica división en tres estados **[15]**. La nobleza impondrá un estilo de vida (código de la caballería) **[16]** cuyas fundamentales exigencias, fidelidad, generosidad (*sois preux*) y vivir noblemente, serán compensadas por el reconocimiento de un estatuto jurídico privilegiado que los exime de impuestos, los somete al juicio de sus pares, les reconoce derecho al duelo judicial y los libera finalmente de las penas corporales **[17]**.

En la base de la sociedad feudal encontramos el señorío explotado por una población sometida a la jurisdicción del señor, quien les impone además una serie de obligaciones laborales y económicas. El señorío es el resultado del gran dominio territorial cuyo desarrollo resultó favorecido por la crisis político-social que siguió a las invasiones. En un momento en que el dinero escasea de resultas de la general contracción económica el propietario se garantiza una mano de obra permanente, mediante la entrega de una parte del dominio en forma de tenencias (*mansi*), a campesinos originariamente de diversa condición jurídica (esclavos, colonos, libres). A cambio de la protección y de la tierra recibidas, en ocasiones después de una previa donación hecha por el débil en favor del poderoso, el cultivador queda obligado al pago de una renta, en especies y metálico, y a la prestación de una determinada cantidad de trabajo (*corvees*) **[18]**.

El *dominio* que inicialmente tiene un simple carácter económico en cuanto unidad de explotación, se convertirá pronto en un grupo social sometido a la autoridad del tenente que a su vez se transforma en señor. El tránsito del dominio al *señorío* se

produce a través de las concesiones inmunitarias, que suponen la renuncia del poder político a intervenir en el territorio declarado inmune, confiando al señor las funciones administrativas, judiciales y fiscales hasta entonces ejercidas por sus funcionarios **[19]**. El inmunista si por un lado se convierte en delegado y auxiliar gratuito de la corona, adquiere por otro una autoridad sobre las poblaciones, cualquiera que fuese su anterior condición, que habitan el territorio declarado inmune (*coto*). Los poderes del señor son fundamentalmente dos:

1. el *droit de ban*, que permite al señor ordenar, obligar y castigar, del que se derivan todas las exigencias y derechos que en determinados lugares llegarán a extremos poco menos que insufribles (malos usos de Cataluña) **[20]** o ridículos (*grenouillage*);

2. la *justicia* tanto *fundiaria* (contratos) como *señorial* (administrativa y penal).

Textos 2

La encomendación 2.1

El que se encomienda al poder de otro.

Al ilustre señor *tal,* yo *tal.* Siendo cosa de todos conocida que yo no tengo absolutamente nada de que alimentarme y vestirme solicité de vuestra piedad, y vuestra voluntad me lo ha concedido, poder entregarme o encomendarme a vuestro *mundo burdum,* cosa que he hecho; y así pues deberéis ayudarme y sostenerme en lo que respecta a mi alimentación y vestido en la medida que yo pueda serviros y merecer esta ayuda de vos. Y en cuanto a mí, todo el tiempo que viva deberé serviros y respetaros dentro de mi condición de hombre libre y mientras viva no tendré derecho a librarme de vuestra jurisdicción o *mundo burdum,* sino que por el contrario deberé permanecer bajo vuestra autoridad y protección todos los días de mi vida. De donde si uno cualquiera de nosotros quisiera sustraerse a este pacto, pagará al otro *tantos* sueldos, y quedará además en vigor dicho pacto. Por lo que se ha acordado que ambas partes redacten y firmen dos documentos escritos de igual forma. Cosa que han hecho de este modo.

Formulae Turonenses n.º 43. M. G. H.: *Formulae Merovingici et Karolini Aevi.*

Si alguno dio armas a un comendero, o le donó alguna cosa, permanezca lo que fue donado en poder del mismo, si perseverare en el servicio de su patrono; mas si eligió otro patrono, tenga facultad para encomendarse a quien quisiere, pues no se puede impedir a una persona libre el hacerlo, siendo dueño de sí mismo, pero devuelva todo al patrono de quien desertó. Obsérvese la misma norma respecto a los hijos del patrono o del comendero: que si quieren estos servir a aquellos, posean lo donado, mas si decidieron dejar a los hijos o nietos del patrono, devuelvan todo lo que el patrono donó a sus padres.

Y si el comendero adquirió alguna cosa estando en el servicio del patrono,

quede la mitad de todo ello en poder del patrono o de sus hijos, y obtenga la otra mitad el comendero que lo adquirió; y si dejó una hija ordenamos que quede en poder del patrono, pero debiendo el patrono procurarle un igual que pueda casarse con ella. Y si ella eligiera otro marido contra la voluntad del patrono, restituya al patrono o a sus herederos todo lo que el patrono o sus padres donaron al padre de la misma.

Código de Eurico (a. 475); 310: *De las donaciones.*

2.2 Encomendación con entrega del patrimonio

920. Abril. *Los habitantes de la villa de Baén, en el pago de Pallars, dan al conde Ramón, hijo del conde Lope, todos sus alodios en la villa.*

En el nombre de Cristo. A todos nosotros... place, sin que nadie fuerce nuestro albedrío, sino por propia voluntad, haceros carta de donación a vos conde Ramón, hijo del conde Lope, y, en virtud de ella, os donamos todos nuestros alodios en el pago de Pallars y villa Baén, tierras, viñas, casas, huertos. árboles, molinos, aguas, canales: desde Nogaria hasta el lugar que llaman Exdrumunato o la Portella, desde el bosque de Pentina hasta el oratorio de San Licerio, y por encima de aquel bosque hasta la fuente llamada de Llano Tavernario. (...)

Te donamos, por tanto, todo lo que se halla dentro de estos términos con integridad completa, por voluntad expresa nuestra, con el fin de que seáis nuestro señor bueno y defensor contra todos los hombres de vuestro condado y sea esto manifiesto a todos, para que desde hoy tengas potestad. Y si nosotros o cualquier otro hombre tratara de estorbar el cumplimiento de lo que aquí se acuerda, pague el duplo y siga en pie el contrato aquí expuesto. Hecha esta carta de donación el mes de abril, año XXIII del reinado de Carlos emperador.

Ramón d'Abadal: *Catalunya Carolingia.* vol. III. *Els comtats de Pallars i Ribagorza,* doc. 132.

2.3 Encomendación con renuncia a la libertad

Yo Berterio he puesto la soga en mi cuello y me he entregado bajo el poder de Alariado y de su esposa Ermengarda para que desde este día hagáis de mí y de mi descendencia lo que queráis, lo mismo vosotros que vuestros herederos, pudiendo guardarme, venderme, darme a otros o manumitirme, y si yo quisiera sustraerme a vuestro servicio, podéis detenerme vosotros o vuestros enviados del mismo modo que lo haríais con vuestros restantes esclavos originarios.

apud Boutruche: *Seigneurie et Féodalité,* p. 308.

2.4 Capitular de Mersen (a. 847)

Queremos también que en nuestro reino todo hombre libre se ponga bajo

la protección del señor que cada cual quiera elegir entre nosotros y nuestros fieles. Y ordenamos que ningún hombre abandone sin motivo a su señor, ni que nadie lo reciba bajo su protección, si no es con las condiciones que impuso la costumbre de nuestros antepasados. Y deseamos que sepáis que nosotros queremos para nuestros fieles lo justo y que no queremos obrar injustamente contra ellos. Y del mismo modo os aconsejamos a vosotros y a los restantes fieles que mantengáis el derecho de vuestros hombres y no obréis injustamente contra ellos. Y deseamos que los hombres de todos nuestros fieles en cualquier reino que estén vayan con su señor a la guerra o a cualquier otra empresa, a no ser que en este reino se produjera, Dios nos libre de ello, la invasión que llaman *lantwer* y sea necesario que vaya todo el pueblo unido para rechazarla.

S. Baluzius: *Capitularia regum Francorum* II, 44.

Beneficio en plena propiedad 2.5

En el nombre de la Santa e indivisible Trinidad. Carlos, rey por la gracia de Dios. Es costumbre de la alteza real el honrar y exaltar a sus fieles con muchos honores y grandes beneficios. Y por esto sepan todos nuestros fieles y los de la Iglesia, tanto los presentes como los futuros, que concedemos a uno de nuestros fieles, Gailino, ciertos bienes de nuestra propiedad que están situados como sabe todo el mundo en el distrito de Wexin: es decir, nuestra posesión denominada Cormeilles con todas sus pertenencias, que el conde Reginaldo tenía como feudo concedido por nuestra liberalidad. Por lo que decretamos que le sea redactado y entregado un documento de posesión por el cual ratificamos la concesión a nuestro fiel Gailino de la arriba mencionada propiedad con todas sus dependencias, y por el que nombramos al susodicho Gailino propietario legal de toda la propiedad y, lo mismo que con sus demás bienes y propiedades, tendrá también pleno y libre poder sobre éstos arriba mencionados, sobre los esclavos de uno y otro sexo, sobre las tierras, las viñas, prados, bosques, molinos, estanques y aguas corrientes, sus dependencias y todo lo que se pueda decir o nombrar. Tendrá, repito, libre y entera facultad de hacer con todo esto lo que quiera, ya sea donarlo, venderlo, cambiarlo o incluso dejárselo a sus herederos.

apud Imbert: *Histoire des Institutions et des faits sociaux* I, 415-6.

Tenencia en precario 2.6

De acuerdo con el consejo de los siervos de Dios y con el pueblo cristiano establecemos también que, a causa de las guerras ininterrumpidas y de las persecuciones que llevan a cabo contra nosotros todos los pueblos fronterizos, retendremos durante cierto tiempo, con la indulgencia de Dios y a título de precario y censo, una parte del patrimonio eclesiástico para ayuda de nuestro ejército, con esta condición, que cada año le sea entregado a la iglesia o al monasterio un sueldo, es decir, doce denarios por cada préstamo, y de tal ma

nera que si muriera la persona a quien le han sido prestados estos bienes, la iglesia volvería a hacerse cargo de ellos. Y si de nuevo la necesidad obligara al príncipe a ordenar esto, se renovará este préstamo y se escribirá de nuevo, pero se observará sobre todo, que la iglesia o el monasterio, de donde proceden los bienes en préstamo, no sufre penuria ni pobreza. Y si por el contrario la pobreza obligara a ello, se le devolverá a la iglesia y a la casa de Dios todas sus posesiones por entero.

S. BALUZIUS: *Capitularia regum Francorum* (a. 743) I, 149-50.

2.7 HOMENAJE E INVESTIDURA

El día siete de los idus de abril, jueves, fue de nuevo prestado homenaje al conde. En primer lugar hicieron el homenaje de la siguiente manera: El conde preguntó si quería hacerse por entero vasallo suyo y el respondió: *Sí, quiero,* y juntando sus manos el conde las apretó entre las suyas al mismo tiempo que quedaron ligados uno a otro por medio de un beso. En segundo lugar el que había prestado vasallaje hizo juramento de fidelidad en estos términos: *Yo prometo en mi fidelidad ser fiel de ahora en adelante al conde Guillermo y guardarle mi homenaje por entero y protegerle contra todos, de buena fe y sin engaños.* Y en tercer lugar juró sobre las reliquias de los santos. Después el conde con una vara que tenía en la mano dio las investiduras a todos los que por medio de este pacto le habían prometido protección, rendido vasallaje y prestado juramento.

apud BOUTRUCHE: *ob. cit.* p. 336.

Como se puede facer vasallo un home de otro.

Vasallo se puede facer un home de otro segunt la antigua costumbre de España en esta manera, otorgándose por vasallo de aquel que lo rescibe, et besandol la mano por reconoscimiento de señorio: et aun hay otra manera que se face por homenage, que es más grave, porque por ella non se torna home tan solamiente vasallo del otro, mas finca obligado de complir lo quel promete como por postura. Et homenage tanto quiere decir como tornarse home de otri, et facerse como suyo para darle seguranza sobre la cosa que promete de dar o de facer que la cumpla: et este homenage non tan solamiente ha logar en pleyto de vasallage, mas en todos los otros pleytos et posturas que los homes ponen entre sí con entención de complirlas.

En que manera se debe dar et rescibir el feudo.

Otorgar et dar pueden los señores el feudo a los vasallos en esta manera: fincando el vasallo los hinojos ante el señor, et debe meter sus manos entre las del señor, et prometerle jurando et faciendol pleyto et homenage quel será siempre leal et verdadero, et quel dará buen consejo cada que el gelo demandare, et que nol descobrirá sus poridades, et quel ayudará contra todos los homes del mundo a su poder, et que allegará su pro cuanto podiere et quel

desviará su daño, et que guardará et complirá todas las posturas que puso con él por razón de aquel feudo; Et despues quel vasallo hobiere jurado et prometido todas estas cosas, debe el señor envestirle con una sortija, o con luba o con vara o con otra cosa de aquello quel da en feudo, o meterle en posesion dello por sí o por home cierto a qui lo mandase facer.

ALFONSO X: *Las Siete Partidas* (1265), P. IV, t. 25, l. 6; t. 26, l. 4 [en lo susivo PARTIDAS].

La imposición de las manos al recibir el vasallaje.

Aunque esto os envíe a decir el rey Marsilio / Que se hará vuestro hombre juntando las manos / Y tendrá a toda España como don vuestro... /

Chanson de Roland, v. 222-224.

El Feudo

Nuestro Emperador ha dotado de feudo a sus barones: A uno da tierra, a otro castillo, a otro plaza fuerte, a otro da ciudad, según su talante.

Charroi de Nimes (s. XII), v. 36-38.

El hombre de boca y manos.

Berardo de Montdidier ante Carlos ha venido; / A sus pies se arrodilla, y su hombre ha quedado hecho; / El Emperador le besa, y lo ha hecho alzarse; / Por medio de una enseña blanca, le ha devuelto su feudo.

Canción de "Saisnes" [de los Sajones], v. 1151-1154.

El "consilium".

El rey Marsilio estaba en Zaragoza / Ha marchado a un vergel, bajo la sombra / Sobre una escalinata de mármol azul se tiende; / Alrededor de él, más de veinte mil hombres. / Va llamando a sus duques y a sus condes; / "Oíd, señores, qué calamidad nos amenaza. / El Emperador Carlos de Francia la Dulce / Ha venido a este país a destruirnos / Yo no tengo hueste que pueda darle batalla, / Ni tengo gentes capaces de derrotar las suyas. / Aconsejadme, como mis hombres sabios, / Y protegedme de la muerte y vergüenza!" / No hay pagano allí que responda una sola palabra, / Excepto Blancandrins de Castil de Valfondo.

Chanson de Roland, v. 10-24.

Vasallos, dice el duque, oídme esta razón, Carlos nos envía a decir que vayamos a servirle por la Natividad, que no lo aplazemos más, y que vayan conmigo 400 compañeros. Mas por la fe que debo al cuerpo de san Lázaro, no haré yo por él ni el gasto de un botón. Antes al contrario, le moveré si puedo, tal guerra, que me iré a Paris a golpe de espuela, con 60.000 hombres de diversa hechura. Entonces le mostraremos que no lo amamos en absoluto, por amor de mi hermano, el rico duque Doon.

Chanson des Quatres fils Aymon, o Renault de Montauban (s. XII), v. 575-584.

La herencia del feudo.

"Y sobre todo tengo a vuestra hermana, / De ella tengo un hijo; más hermoso no podría ser / Este es Balduino", esto dice, "que será valeroso. / A él dejo mis honores y mis feudos. / Conservádmelo bien, ya no lo veré con mis ojos."

Chanson de Roland, v. 312-316.

2.8 OBLIGACIONES DE SEÑORES Y VASALLOS

Que debdo ha entre los señores et los vasallos.

Debdos muy grandes son los que han los vasallos con sus señores; ca débenlos amar, et honrar, et guardar et adelantar su pro, et desviarles su daño en todas las maneras que podieren, et débenlos servir bien et lealmiente por el bienfecho que dellos reciben. Otrosí decimos que el señor debe amar, et honrar et guardar sus vasallos, et facerles bien et merced, et desviarlos de daño et de deshonra: et quando estos debdos son bien guardados, face cada uno lo que debe, et cresce et dura el amor verdadero entre ellos. Et otrosi debdos hi ha de muchas maneras entre los vasallos et los señores, que son tenudos de guardar los unos a los otros en tiempo de guerra et de paz, de que deximos en la segunda Partida deste libro en las leyes que fablan en esta razón.

Que servicios deben facer por los feudos los vasallos a sus señores, et otrosí cómo los señores deben guardar a sus vasallos.

Señalado servicio prometen de facer los vasallos a sus señores quando resciben los feudos dellos, et entonce lo deben complir en aquella manera que lo prometieron. Et si por ventura non fuese nombrado cierto servicio quel vasallo debiese facer al señor, pero todavía se entiende que el vasallo es tenudo por razón de aquel feudo que tiene del, de ayudarle en todas las guerras que hobiese a comenzar derechamiente, et otrosí en todas las guerras que moviesen otros contra el a tuerto. Otrosí decimos que los señores deben ayudar a sus vasallos et ampararlos en su derecho quanto podieren, de manera que non resciban daño nin deshonra de los otros, et débenles guardar lealtad en todas cosas, bien así como los vasallos son tenudos de la guardar a sus señores.

Partidas. P. IV, t. 25, l. 4; t. 26, l. 5.

Juramento de los vasallos.

En lo que yo sepa y pueda con la ayuda del Señor, sin engaño ni rebeldía de ninguna clase os serviré y ayudaré fielmente con mi *consejo y auxilio* según mi ocupación y persona para que podais guardar y ejercer el poder que Dios os ha concedido según su voluntad para salvación vuestra y de vuestros vasallos.

Juramento del Rey.—Y yo del mismo modo en lo que sepa y razonablemente pueda, con la ayuda del Señor honraré a cada uno de vosotros según su rango y su persona, le honraré, le protegeré y le mantendré sano y salvo y le

daré a cada cual lo que le pertenece en derecho y justicia. Y si alguien lo necesita y lo pide razonablemente usaré con él también de un modo razonable, de misericordia como un rey fiel debe honrar y proteger a sus vasallos. Y en lo que sea posible a la fragilidad humana y a la inteligencia y poder que Dios me ha dado, no me apartaré con nadie de este modo de obrar, ni por simpatía ni antipatía, ni influido por ruegos indebidos. Y si por debilidad me dejara arrastrar en contra de estos propósitos procuraré enmendarme voluntariamente de mis yerros tan pronto como me dé cuenta de ellos.

Al muy glorioso duque de Aquitania Guillermo el obispo Fulberto. Invitado a escribir sobre las fórmulas de fidelidad, os he recogido de la autoridad de ciertos libros estas breves notas que siguen: Quien jura fidelidad a su señor debe tener siempre en la memoria estas seis palabras *sano y salvo, seguro, honrado, útil, fácil y posible. Sano y salvo* para no causar a su señor ningún daño corporal. *Seguro* para no dañar su secreto ni el de las fortificaciones que lo protegen, *honrado* para no atentar contra su justicia ni contra otras cosas que atañen a su honra, *útil* para no ocasionar daño a sus posesiones. *Fácil y posible* para que el bien que su señor podía llevar a cabo fácilmente no se lo haga él difícil ni lo que sea posible se lo convierta en imposible. Es justo que el vasallo se abstenga de estos actos nocivos. Pero no por esto ya va a merecer la protección de su señor: no basta que no haga mal, también es necesario que practique el bien. Por último, pues, es preciso que en estos seis puntos arriba citados el vasallo preste a su señor fielmente su consejo y ayuda, si quiere parecer digno del feudo y respetar la fidelidad que ha jurado. Y el señor debe también comportarse de igual modo en todas estas cosas con su vasallo. Y si no lo hiciera será tenido con razón como persona no cumplidora de sus promesas, de igual modo que el vasallo será pérfido y perjuro si fuera sorprendido traicionando sus obligaciones bien de un modo activo o consintiendo en ello.

apud BOUTRUCHE: ob. cit., pp. 368-71.

EL FEUDO 2.9

Qué cosa es feudo, et onde tomó este nombre, et quántas maneras son dél.

Feudo es bienfecho que da el señor a algunt home porque se torna su vasallo, et le face homenage de serle leal: et tomó este nombre de fe que debe siempre guardar el vasallo al señor. Et son dos maneras de feudo: la una es quando es otorgado sobre villa, o castiello o otra cosa que sea raíz: et este feudo atal non puede seer tomado al vasallo, fueras ende si fallesciere al señor las posturas que con él puso, o sil feciese algunt yerro tal por que lo debiese perder, así como se muestra adelante. Et la otra manera es la que dicen feudo de cámara: et este se face quando el rey pone maravedís a algunt su vasallo cada año de su cámara: et este feudo atal puede el rey toller cada que quisiere.

Partidas. P. IV, t. 26, l. 1.

En el nombre de nuestro Dios, Señor y Salvador Jesucristo, Luis emperador Augusto por voluntad de la divina Providencia. Sepan todos nuestros fieles

presentes y futuros que el venerable Wendelmar obispo de la ciudad de Tournai, nos pidió que le concediéramos como limosna por nuestra parte ciertas tierras de nuestro fisco situadas en la citada ciudad para aumentar y ampliar el claustro de los canónigos. Y por esto nosotros enviamos al venerable abad Irmión y a nuestros enviados Ingoberto y Hartnab para estudiar y solucionar este asunto y proporcionar en nombre nuestro, de entre los fondos de nuestro fisco lo que le fuera necesario para la construcción del citado claustro. Cosa que ellos llevaron a cabo. A saber: de nuestro propio fisco reunieron en aquel lugar una tierra de 84 pérticas de contorno y también de nuestro fisco y en el mismo lugar otra tierra de 49 pérticas que Werinfredo tiene en beneficio, y de igual modo, también de nuestro fisco, otra de 132 pérticas que el conde Roculf tiene como propiedad inherente a su cargo. Pero para que la citada iglesia y sus autoridades tengan y posean para siempre y firmemente los arriba mencionados territorios destinados a aumentar y dilatar los claustros, (el ya citado Wendelmar) ha solicitado de mi autoridad un documento sobre esta concesión, para que estos territorios permanezcan de un modo firme e inviolable, en nuestra época y en los años venideros dentro de la jurisdicción de la citada iglesia. A cuyos ruegos nos ha sido grato atender para aumento de nuestro censo y por reverencia a los santos lugares y así nos ha sido grato hacer entrega en persona a la citada iglesia de los ya citados territorios según sus dimensiones y sus delimitaciones. Y por esto queremos y ordenamos por este documento otorgado por nuestra autoridad que el citado obispo Wendelmar y sus sucesores o la comunidad del citado santo lugar posean las citadas tierras concedidas como limosna nuestra y según las dimensiones y delimitaciones fijadas por nuestros enviados y que permanezcan dentro del derecho y las posesiones de la citada iglesia, de tal modo que gocen de la libre facultad de hacer en todo lo que ellos quieran hacer de estos territorios o en ellos para utilidad y provecho de la iglesia y dentro de las normas del derecho canónico. Y para que este documento de nuestra autoridad tenga en el nombre de Dios mayor eficacia y sea observado con más respeto y diligencia por nuestros fieles y los de la santa Iglesia de Dios hemos ordenado que sea sellado abajo con nuestro sello.

apud IMBERT: ob. cit., I, 422-4.

Yo Mauricio arzobispo de la iglesia de Braga recibo en *prestimonio* o feudo de manos de nuestro amigo y cofrade D. Diego II, venerable obispo de la iglesia de Compostela, la mitad de las posesiones y heredades que tiene la iglesia de Santiago en tierras portuguesas desde el río Limia hasta el Duero, es decir la mitad de la iglesia de los santos Víctor y Fructuoso con todas sus dependencias y la mitad de la villa llamada Corneliana con todas sus dependencias, lo mismo que de las restantes villas que como se sabe pertenecen a la citada iglesia de Santiago para recibirlo de sus manos y poseerlo y cuando lo quiera recuperar de nuevo se lo devolveré y restituiré de buen grado a él o la iglesia de Santiago.

Historia compostelana, apud España Sagrada XX, 145-46.

En el nombre de Dios: éste es el convenio hecho entre el conde Ramón y la

condesa Valencia y D. Bernando Mir de Naslia. El conde Ramón concede a Bernardo Mir el tener su castillo de Naslia bajo su custodia y en su bailía y defenderlo contra todos, hombres y mujeres. Y tenga del mismo modo los alodios que posee en la comarca del Pallars en la bailía. Y en cambio de esto promete Bernardo Mir al conde Ramón tener en el castillo un comendero y darle cada cinco años 60 hogazas y cuatro ff. de vino, cinco cuartas de cebada y carne de cerdo por valor de un sueldo. Y por esto sea vasallo del conde Ramón y le encomiende su hijo. Y si muriera el conde Ramón entonces Bernardo Mir cumplirá este contrato con el hijo del conde Raimundo y con el que herede el condado. Y si por el contrario el que muriera fuera Bernardo Mir entonces el conde Raimundo lo cumplirá con el hijo de Bernardo Mir. Y que los hijos del conde Raimundo y de Bernardo Mir respectivamente cumplan y respeten este contrato.

MIQUEL ROSELL, F.: *Liber Feudorum Maior* I, n.º 71.

Este es el convenio que se ha hecho entre el obispo don Odón y Ramón Ermengol, hijo de Ermengol Reimúndez de Isla. El citado obispo le da por feudo dos partes del diezmo de Salagosa y de Angostrina y de Cortals, como asimismo la tercera parte del diezmo de Cenceja con estas condiciones: que el citado Raimundo sea por esta causa junto con tres caballeros *sólido* del citado obispo y sin ningún otro señor y que su propio cuerpo con otro caballero, sean de la mesnada del citado obispo y tenga otros dos caballeros en las huestes y expediciones que el obispo dirija por sí o por su nuncio, excepto por el territorio de España. Y si el obispo determinara enviarlo a España el anteriormente citado Ramón los tenga en España de tal manera que con éstos sean cuatro caballeros. Y el citado Ramón promete al citado obispo que en esto arriba dicho le atenderá bien y le servirá lo mejor que pueda. Y si muriera antes el citado obispo, el citado Ramón cumplirá del mismo modo esto, sin engaño alguno con sus sucesores.

apud A. GARCÍA GALLO: *Manual de Historia del Derecho español,* n.º 792.

El hidalgo que reciba de su señor bien y cumplidamente su soldada, debe servirle tres meses completos en la hueste, donde lo necesite; y no sirviéndole, páguela doble. Si el señor no se la diere cumplida en el modo pactado, no podrá demandarle, si no quisiere servirle en la hueste: mas dando a su vasallo caballo o lóriga con que le sirva, puede pedírselo, prendarlo por ello, sino se lo diere, y acusarlo ante el rey.

Fuero Viejo de Castilla, lib. 1, tit. 3, 1.1.

Ordoño rey, a vos padre D. Rosendo, obispo, salud en el Señor. Por la apacible autoridad que emana de nuestra ordenación os damos y concedemos para que lo gobernéis o mejor para que lo protejáis todo el feudo de vuestro padre de gloriosa memoria Gutierre Menéndez, es decir el territorio desde Geures hasta el río Caldas, territorio que obtuvo nuestro tío, vuestro cuñado Jimeno Díaz y lo que tuvieron vuestros sobrinos Gonzalo y Vermudo y perdieron, por sus crímenes y execrable infidelidad. Y también añadimos a esto y conce-

demos a vuestra paternidad todas las heredades que se hallan en nuestro reino y que de vuestros parientes les correspondían a estos criminales, para que hagáis con ellas lo que vuestra libre voluntad decida. Y os concedemos también de un modo especial lo que disteis al hijo de Can y Magunto Vermudo, Bollario, Páramo medio y Paratella y a Rodrigo Lampazas y Letera con Curro y Neura. Lo mismo esto, que lo que en otro tiempo obtuvisteis por nuestras encomiendas sea para vos, para regirlo por nos y para vuestro provecho para recibir de todo la regalía debida. Y tenga esto sanción perpetua. Así pues os sea concedida esta heredad arriba citada con todas sus dependencias hasta el mar y con nuestra autoridad os la entregamos para que la gobernéis y la promesa que hacemos por la Santa Trinidad, por esto y por vuestra caridad, con la ayuda de Dios la declaramos irrevocable y perpetua. Y a nadie mandamos ni permitimos que os perturbe allí, ni aun en lo más mínimo.

apud A. García Gallo: ob. cit. n.º 757.

2.10 Capitular de Quiersy (a. 877)

a. 9.—Si un conde muriera y su hijo estuviera con nosotros, nuestro hijo con nuestros restantes fieles dispondrá de entre los más amigos y familiares quién ha de ser el que junto con los ministeriales del condado y con el obispo vele por el condado hasta que esto nos sea comunicado. Pero si dejara a un niño de corta edad, que él en persona con los ministeriales del conde y con el obispo de la diócesis donde resida se haga cargo y vele por el condado hasta que el asunto llegue a nuestro conocimiento. Si no tuviera hijos, que nuestro hijo con los restantes fieles designe el que con los ministeriales del condado y con el obispo se haga cargo del condado, hasta que nosotros decidamos acerca de ello. Y respecto a esto que nadie se irrite si a nosotros nos es grato entregar el condado a otro distinto del que ha venido gobernándolo hasta entonces. Y lo mismo ha de hacerse respecto a nuestros vasallos. Y queremos y ordenamos expresamente que lo mismo los obispos que los abades y condes, como asimismo nuestros fieles restantes se afanen de este mismo modo en velar por sus hombres.

a. 10.—Si alguno de nuestros fieles después de nuestra muerte quisiera renunciar al mundo y tuviera a un hijo o un allegado capaz de gobernar el estado que se le autorice a trasmitirle sus honores. Y si quisiera vivir tranquilamente en su alodio que nadie ose obstaculizarle en nada y que no se le exija nada salvo prestarse a la defensa de la patria.

S. Baluzius: *Capitularia regum francorum* II, 263-4.

2.11 Carta de subinfeudación

Sea de todos conocido que yo Alaris, te doy a ti, Ramón, mi hijo, el castillo de Figuerola y de Gisalemo con sus términos y dependencias tal como yo lo tengo y poseo y te los entrego como tu libre alodio y para que hagas de ellos lo que tu voluntad quiera. Y te doy también el castillo de Timor con sus térmi-

nos y dependencias y el castillo de Condeminas con sus términos y dependencias y el castillo de Rabinay con sus términos y dependencias y el castillo de Hondara con sus términos y dependencias y el castillo de Pontils con sus términos y dependencias y el castillo de Aquiló con sus términos y dependencias; estos castillos citados tal como yo los tengo y poseo por feudo, así te los doy, para que los tengas y poseas por mis señores como yo los tengo y poseo. Los citados castillos han venido a mi poder de la siguiente manera: los que son de alodio, por compra y adquisición, y los restantes por adquisición y muchos trabajos como se ha dicho en este mismo escrito. Y para mayor provecho tuyo todas las propiedades que son de alodio mío te las entrego como alodio y las que son feudos te las doy como feudo y te las entrego con potestad.

F. UDINA: *Llibre blanch de Santas Creus,* n.º 36 (a. 1132).

EL DERECHO A ENAJENAR EL FEUDO **2.12**

33 *Si aliquis suum feudum.*

Si alguien diera su feudo, lo empeñara, o cediera su dominio a otro sin consentimiento de su señor, el señor, en el caso que lo supiera y se opusiera, podría retener el feudo cuanto quisiera. Pero si lo sabe y no se opone no podrá retenerlo pero puede exigir el servicio del feudo de cualquiera de los dos, lo mismo del donante que del que recibió el feudo. Y si le fuera negado podrá retener el feudo y mantenerlo en su poder hasta que el servicio perdido le sea enmendado en el duplo y se asegure bien de que en lo sucesivo no le será de nuevo negado.

Usatges de Barcelona (c. 1058).

EL HOMENAJE LIGIO **2.13**

[36 *Qui solidus*] Quien es sólido de su señor debe servirle muy bien, según su poder o según conveniencia; y al señor deberá mantener contra todos, y no a otro contra él. Por ello ningún hombre debe hacer *solidança* sino con sólo un señor, a no ser que así lo consienta el señor de quien primeramente será sólido.

Usatges de Barcelona (c. 1058).

Cualquiera que sea el número de señores que reconozca un hombre es a aquel del que es *lige* al que debe más... Es preciso mantener la fidelidad para con todos sus señores, salvaguardando siempre la del señor precedente. Sin embargo la más firme fidelidad pertenece a aquel del que es *lige.*

Leges Henrici (c. 1115).

De los varios homenajes.

Doble es el homenaje, a saber: homenaje sólido y no sólido. Y es homenaje sólido el que lleva aparejadas fidelidad y lealtad. Pues el hombre sólido, debe fidelidad a su señor contra todos los hombres; así en el homenaje sólido ningún

hombre queda exceptuado cuando es hecho, en lo referente a las palabras, pero en cuanto al recto entendimiento, se entiende exceptuado, aquel que tiene general jurisdicción, pues contra aquél no está obligado a ayudar a su señor. Pues manifiestamente se nos muestra el por qué nadie puede hacer homenaje sólido a dos: pues tal fidelidad simple, de la que ninguno queda exceptuado, nadie puede hacérsela a dos.

Asimismo, no es homenaje sólido, cuando alguno se exceptúa al hacer el homenaje diciendo: *te hago homenaje de este modo, salvando la fidelidad que debo a mi señor, u os hago homenaje en tal manera, quitando el que puedo hacer a mi otro señor, contra el cual no quiero verme obligado a ayudaros.*

Y si es exceptuada alguna persona, tal cosa es lo mismo que si se dijera: *Os quiero hacer homenaje de este modo, salvando esto, que contra tal noble no os quiero ayudar.* Este haciendo de tal modo el homenaje, es hombre no sólido, puesto que no está obligado a tener fidelidad contra todos; ya que exceptúa a algunos, contra los cuales no está obligado a ejercitar la fidelidad o ayuda.

A quién puede o no puede hacer homenaje el hombre sólido de alguien.

El hombre sólido de algún noble no debe ni puede, contradiciendo a su señor, que no se lo pide, hacer homenaje a enemigo de su señor, aunque en el homenaje no sólido, siempre haya sido exceptuada la fidelidad que debe a su señor.

Y si aquel al que hace el homenaje no sólido, no es enemigo de su señor, entonces no puede demandársele ni impedírsele, y puede el hombre sólido hacer homenaje a aquel en tal caso.

El veto ejercitado sin razón por su señor, no debe ser observado por el hombre sólido.

PERE ALBERT: *Commemoracions* (s. XIII).

2.14 LA GUERRA PRIVADA

De la amistat; e del desafiamiento de los fijosdalgo; e de las treguas dellos, e de las muertes, e de las feridas; e de la desonra dellos.

1. *Esto es Fuero de Castiella,* que establesció el emperador don Alonso en las Cortes de Najera por raçon de sacar muertes, e desonras, e deseredamientos, e por sacar males de los fijosdalgo de España, que puso entre ellos paz, e asosegamiento, e amistat; e otorgarongelo ansi los unos a los otros, con prometimiento de buena fee sin mal engaño: Que ningund Fijodalgo non firiese, nin matase uno a otro, nin corriese, nin desonrase, nin forçase, a menos de se desafiar, e tornarse la amistat, que fué puesta entre ellos; e que fuesen seguros los unos de los otros, desque se desafiaren a nueve dias: e el que ante que de este termino firiese, o matase, el un Fijodalgo a otro, que fuese por ende alevoso, e quel pudiese decir mal ante el Emperador, o ante el Rey.

2. *Esto es Fuero de Castiella* en razon de los desafiamientos de los Fijosdalgo: Que si el Fijodalgo a querella de otro Fijodalgo [ante] quel faga otro

mal alguno, devel'tornar amistad, e si aqueste a que torna amistat, dijier, que gelo rescive, e otrosi tornal'amistat, fasta nueve dias non se deven facer mal el uno al otro; e de los nueve dias adelante puedel'desafiar, e desonrarle; des pues de tercer dia adelante matarle, si podier; e si aquel, a que desafiare, dijier que non gelo rescive, mas quel' quier dar fiador de comprir quanto fuero mandare, devegelo rescivir, e ir ante el Fuero, e comprir, quanto fuero mandare amas las partes. E los que de otra guisa usan en esta raçon yerran, e pueden reptarlos por ello a los que de otra guisa lo ficieren.

3. *Esto es Fuero de Castiella*: Que si algund Fijodalgo baraja con otro Fijodalgo, e se parte de la baraja; e si alguno dellos quisier facer mal a otro, develo ante desafiar, e de tercer dia adelante puedel' desonrar, e robar de lo suo por dó quier que lo fallare fasta nueve dias, e de nueve dias adelante puedel'sin mas estança ninguna matar: E si el Fijodalgo imbiare a desafiar a otro fijodalgo devel' imbiar a desafiar con otro Fijodalgo. E si otro ome fuer a desafiar, que non sea Fijodalgo, e le dieren muchas, tenerselas a con derecho: E si Fijodalgo fuer a desafiar por Fijosdalgo, e si alguno de aquellos, por quien desafia, non gelo otorgare quel' mandaron desafiar, deve ser suo enemigo de aquel a quien desafia.

4. *Otrosi es Fuero de Castiella*: Que si dos Fijosdalgo an contienda, e el uno desafia al otro, si qualquier de estos, que an desafiado, quisier desafiar por suos parientes puedegelo facer fasta en segundo cormano; e si desafiare por otros cavalleros que non sean suos parientes, si estos estraños, por quel' desafió, lo otorgaren, vale el desafiamiento, e pueden estos si quisieren, ser con aquel, que desafió por ellos para desonrarle, e matarle. Mas aquel, que desafió, non le deven facer mal, e si aquellos, que movieron la contienda se afiaren el uno al otro, o se dieren treguas, estos otros se deven estar en paz. Mas si algund Fijodalgo desafia a otro por otros que non sean suos parientes, si aquellos por quien desafia, non lo otorgaren, este que desafió por ellos, deve ser enemigo de aquel, por quien desafió. (...)

6. *Esto es Fuero de Castiella*: Que si un Fijodalgo baraja con otro Fijodalgo, e partense de la baraja, e an treguas, e desque las treguas fueren salidas, si el uno al otro firier, o desonrare, o matare, no le está mal, maguer que non le haya desafiado.

7. *Esto es Fuero de Castiella*: Que ningund Fijodalgo, que non haya desafiado a otro, non deve demandar quel'dé tregua, nin él non la deve dar, maguer que el otro haya temor dél.

8. *Esto es Fuero de Castiella*: Que si algun Fijodalgo a contienda con otro Fijodalgo, e viene mensage a qualquier de suos amigos, quel'vayan a socorrer; los que salieren al apellido, e tomaren armas; si cada uno de estos, quando llegaren al apellido, si los fallaren peleando, cada uno dellos puede ayudar a suo amigo: E si mataren o firieren algunos en tal raçon, non les puede decir ninguno, que facia y tuerto, nin valen menos por ello. Mas si ellos, yendo en apellido, se quedaren en algund logar, e dexaren las armas, despues desto non

deven moverse, nin facer mal los unos a los otros, fasta que se tornen amistad, e se desafien; e si alguno en otra guisa lo ficier, pudel decir mal e reptar por ello.

Fuero Viejo (s. XIII) lib. 1, t. 5, ll. 1-8.

2. Todo fidalgo que a otro fidalgo matare, o lisiare, o le presiere, o le firiere, o corriere con él ante que le haya desafiado, es por ende alevoso, e puedele decir ante el Rey que es alevoso, e tal dicho como este es llamado riepto. E si fidalgo lo ficiere a otro home, o home a fidalgo, o otros entre si que no sean fijosdalgo, no son por ende alevosos, sino si lo ficieren en tregua, o en Pleyto que hayan puesto uno con otro, ca el Pleyto de la amistad antigua no fue hecho sino tan solamente entre los fijosdalgo.

3. Si fidalgo a otro fidalgo quemare, o derribare casas, o cortare viñas o arboles, o forzare haber o heredad, o ficiere otro mal que no tenga en su cuerpo, maguer no le haya ante desafiado, no es por ende alevoso. Pero si gelo ficiere en tregua, es por ende alevoso, si lo ficiere a sabiendas: ca si lo ficiere por yerro, debelo enmendar cuando le fuere demandada la emienda: e no le pueda por ende decir mal.

Fuero Real (1255) lib. IV, t. XXI, ll. 2-3.

2.15 LA SOCIEDAD ESTAMENTAL

El orden eclesiástico no compone sino un solo cuerpo. En cambio la sociedad está dividida en tres órdenes. Aparte del ya citado, la ley reconoce otras dos condiciones: el noble y el siervo que no se rigen por la misma ley. Los nobles son los guerreros, los protectores de las iglesias. Defienden a todo el pueblo, a los grandes lo mismo que a los pequeños y al mismo tiempo se protegen a ellos mismos. La otra clase es la de los siervos. Esta raza de desgraciados no posee nada sin sufrimiento. Provisiones y vestidos son suministradas a todos por ellos, pues los hombres libres no pueden valerse sin ellos. Así pues la ciudad de Dios que es tenida como una, en realidad es triple. Unos rezan, otros luchan y otros trabajan. Los tres órdenes viven juntos y no sufrirían una separación. Los servicios de cada uno de estos órdenes permite los trabajos de los otros dos. Y cada uno a su vez presta apoyo a los demás. Mientras esta ley ha estado en vigor el mundo ha estado en paz. Pero, ahora las leyes se debilitan y toda paz desaparece. Cambian las costumbres de los hombres y cambia también la división de la sociedad.

ADALBERON: *Carmen ad Rotbertum regem francorum* (a 998) P. L. CXLI.

De los caballeros et de las cosas que les conviene de facer.

Defensores son uno de los tres estados porque Dios quiso que se mantuviese el mundo: ca bien así como los que ruegan a Dios por el pueblo son dichos *oradores;* et otrosí los que labran la tierra et facen en aquellas cosas por que los homes han de vevir et de mantenerse son dichos *labradores;* et otrosí los

poder et su honra: et todos los otros comunalmente los deben honrar porque les son así como escudo et defendimiento, et se han de parar a todos los peligros que acaescieren para defenderlos. Onde así como ellos se meten a peligros de muchas guisas para facer estas cosas sobredichas, así deben seer honrados en muchas maneras, de guisa que ninguno non debe estar en la iglesia antellos quando estodiesen a las horas, sinon los perlados et los otros clérigos que las dixiesen, o los reyes o los otros grandes señores a que ellos hobiesen de obedecer et de servir: nin otrosi ninguno non debe ir a ofrescer nin a tomar la paz ante que ellos; nin al comer non debe asentarser con ellos escudero nin otro ninguno, sinon caballero o home que lo meresciese por su honra o por su bondat; nin otrosi ninguno non se debe baldonar con ellos en palabras que non fuese caballero o otro home honrado. Otrosi deben seer honrados en sus casas, ca ninguno non gelas debe quebrantar sinon por mandado del rey o por razon de justicia por cosa que ellos hobiesen merescido; nin les deben otrosi prender los caballos nin las armas fallándoles alguna otra cosa mueble o raiz en que puedan facer la prenda: et aunque non fallasen otra cosa en que la feciesen, non les deben tomar los caballos de sus cuerpos, nin descenderlos de las otras bestias en que cabalgasen, nin entrarles en las casas a prender estando hi ellos o sus mugeres. Pero cosas hi ha señaladas sobre que les pueden poner plazo á que salgan de las casas porque puedan facer la entrega en ellas o en lo que hi fuere: et aun los antiguos tanto encarecieron la honra de los caballeros, que non tan solamente dexaban de facer la prenda do estaban ellos o sus mugeres, mas aun do fallaban sus mantos o sus escudos: et sin esto les facien otra honra, que do quier que los homes se fallaban con ellos se les homillaban, et hoy en dia eso han aun por costumbre en España de decir a los homes buenos et honrados homillamosnos. Et aun a otra honra el que es caballero, que despues que lo fuese puede llegar a honra de emperador, o de rey, et ante non lo podrie seer, bien asi como no podrie seer ningunt clérigo obispo, si primeramente non fuese ordenado de preste misacantano.

Cómo los caballeros han honras apartadas sobre los otros homes por razon de la caballeria.

Conoscidas et apartadas honras han los caballeros sobre los otros homes non tan solamente en las cosas que diximos en la ley ante desta, mas aun en otras que aqui diremos: et esto es quando el caballero estodiese sobre algunt pleyto de que espere haber juicio, él o su personero, que si acaesciere que dexe de poner alguna defension ante si por que podiese vencer o defenderse de la demanda que le feciesen, que manguer ante que esta defension fuese puesta diesen juicio contra él, que bien la podrie despues poner, et probándola non le empescerie el juicio, lo que otro home non podrie facer si non si fuese de menor edat de veinte et cinco años. Otrosi quando acaesciese que algunt caballero fuese acusado en juicio de algunt yerro que hobiese fecho, maguer fallasen contra él señales o sospechas por que fallándolas contra otro home merescerie seer tormentado, non deben meter a él a tormento, fueras ende por fecho de traycíon que tañiese a el rey cuyo natural o vasallo fuese, o al regno do

lidiaban muchas vegadas por defender el derecho de estos atales. Et otrosi habien a guardar todas aquellas cosas que derechamente les eran dadas en encomienda, defendiéndolas asi como lo suyo: et sin todo esto guardaban que caballos nin armas, que son cosas que convienen mucho a los caballeros de las traer siempre consigo, que non las empeñasen nin las malmetiesen sin mandado de sus señores, o por grant cuita manifiesta que hobiesen, a que ningut acorro non podiesen haber: et otrosi que las non jugasen en ninguna manera. Et tenien aun que debien seer guardados de facer ellos por sí furto nin engaño, nin consejar a otro que lo feciesen: et entre todos los otros furtos señaladamente en los caballeros et en las armas de sus compañas quando estodiesen en hueste.

Que cosas deben facer et guardar los caballeros en dicho et en fecho.

Facederas son a los caballeros cosas señaladas que por ninguna manera non deben dexar: et estas son en dos guisas, las unas en dicho, et las otras en fecho: et las de palabra son que non sean villanos nin desmesurados en lo que dixieren, nin soberbios sinon en aquellos logares do les conviniere asi como en fecho en darmas, do han de esforzar los sus corazones, et darles voluntad de facer bien nombrado así et ementando a ellos que fagan lo mejor, trabándoles en lo que entendieren que yerran o non facen como deben: et aun porque se esforzasen mas tenien por cosa guisada que los que hobiesen amigas que las ementasen en las lides, porque les cresciesen mas los corazones et hobiesen mayor vergüenza de errar. Otrosi tenien por bien que se guardasen de mentir en sus palabras, fueras ende en aquellas cosas en que se hobiese a tornar la mentira en algunt grant bien, asi como desviando daño que podrie acaescer si non mentiesen: otrosi trayendo alguna prometiendo asesegamiento entre los homes que fuesen movidos a facer algunt grant mal, o poniendo paz o acuerdo entre aquellos que se desamasen o en otra cosa porque aquella mentira tolliese mal et troxiese bien. Otrosi las palabras que dixiesen jurando o faciendo homenage o prometiendo de tener alguna cosa, que las guardasen asi como diximos en la ley ante desta. De fecho otrosi decimos que deben seer leales et firmes en lo que fecieren: ca la lealtad les fará guardar de yerro et la firmedumbre que non sean movidos de uno a al, que es cosa que non conviene a los defendedores; ca non son tan dubdados por ello los que lo facen. Et otrosi deben tambien sus paños como las armaduras et armas que troxieren facerlas fermosas et apuestas, et a pro de sí, de manera que perezcan bien a los que las vieren, et sean ellos conoscidos por ellas, así que se aprovechen de cada una segunt aquello para que fué fecha. Et otrosi deben ser de buena barata, ca si lo non fuesen todo su gisamiento non les valdrie nada: et serien atales los que esto feciesen, segunt los sabios antiguos dixieron, como el árbol sin corteza que paresce mal et secase aina. Et aun deben puñar quanto podieren en seer mañosos et ligeros así como diximos, que son dos cosas de que se pueden ayudar en muchos logares: et sobre todas cosas que sean bien mandados, ca manguer todas las otras cosas les ayudan a ser vencedores del poder de Dios en ayuso, esta es aquella que lo acaba todo.

Partidas. P. II, t. XXI, ll 21 y 22.

El oficio de caballero es el fin e intención para que fue instituida la orden de caballería: por esto, si el caballero no cumple con el oficio de caballería, es contrario a su orden, y a los sobredichos principios de caballería; por cuya contrariedad, aunque sea así llamado, no es en verdad caballero, y es más vil que el tejedor y trompetero que cumplen con su oficio.

Oficio de caballero es mantener la santa fe católica.

Muchos son los oficios que Dios en este mundo ha dado a los hombres, para que le sirvan: pero los dos más nobles, más honrados y más cercanos son el de clérigo y el de caballero: por esto la mayor amistad del mundo debería estar entre el clero y caballeros; por cuya razón, así como el clérigo no sigue su orden de clerecía cuando es contrario al orden de caballería, tampoco el caballero cumple con su orden de caballería, cuando es contrario y desobediente a los clérigos, que están obligados a amar y mantener la orden de caballería.

Oficio de caballero es mantener y defender su señor terrenal, pues ni rey, príncipe ni alto barón sin ayuda pudiera mantener la justicia en sus vasallos: por esto si el pueblo o algún hombre se opone a los mandamientos del rey, o príncipe, deben los caballeros ayudar a su señor, que por sí solo es un hombre como los demás; y así el mal caballero, que más ayuda al pueblo, que a su señor; o que quiere hacerse dueño, y quitar los estados a su señor, no cumple con el oficio, por el cual es llamado caballero.

Oficio de caballería es guardar la tierra; pues por el temor de ellos no se atreven las gentes a destruirla; y por el temor de los caballeros no se atreven los reyes y príncipes a invadir unos a otros pero el caballero malvado, que no ayuda a su natural señor terrenal contra otro príncipe, es caballero sin oficio, y es como la fe sin obras, y como la descreencia que es contraria a la fe.

Oficio de caballero es favorecer a viudas, huérfanos y desvalidos; pues así como es costumbre y razón que los mayores ayuden y defiendan a los menores, debe ser costumbre de la orden de caballería, por ser grande, honrada y poderosa, dar socorro y ayuda a los que les son inferiores en honor y fuerza.

Oficio de caballero es tener castillo y caballo, para guardar los caminos, y defender los labradores: oficio de caballeros es tener villas y ciudades, para hacer justicia a las gentes, y congregar y juntar en un lugar carpinteros, herreros, zapateros, bañistas, mercaderes y demás oficios pertenecientes al ordenamiento de este mundo, y que son necesarios para la conservación del cuerpo según sus necesidades.

R. Lulio: *Libro de la Orden de Caballería* (1275).

Privilegios de los caballeros — 2.17

En qué manera deben seer honrados los caballeros.

Honrados deben seer mucho los caballeros, et esto por tres razones; la una por nobleza de su linage; la otra por su bondat; la tercera por la pro que dellos viene: et por ende los reyes los deben honrar como a aquellos con quien han de facer su obra, guardando et honrando a sí mismo con ellos et acrescentando su

que han a defender á todos son dichos defensores: por ende los homes que .al obra han de facer tovieron por bien los antiguos que fuesen mucho escogidos, et esto fue porque en defender yacen tres cosas, esfuerzo, et honra et poderio. Onde pues que el título ante deste mostramos qual debe el pueblo ser a la tierra do mora, faciendo linage que la pueble et labrándola para haber los frutos della, et enseñorándose de las cosas que en ella fueren, et defendiéndola et cresciéndola de lo de los enemigos que es cosa que conviene a todos comunalmente; pero con todo eso a los que mas pertenesce son los caballeros a quien los antiguos decian defensores, lo uno porque son mas honrados, et lo al porque señaladamente son establescidos para defender la tierra et acrescentarla. Et por ende queremos aqui fablar dellos, et mostrar por que son asi llamados: et cómo deben seer escogidos: et quáles deben seer en sí mismos: et quién los debe facer, et a quién: et cómo deben ser fechos: et cómo se deben mantener: et quáles cosas son tenudos de guardar: et qué es lo que deben facer: et cómo deben ser honrados pues que son caballeros: et por quáles cosas pueden perder aquella honra.

Partidas P. II, t. XXI.

EL CÓDIGO DE LA CABALLERÍA **2.16**

Que cosas son tenudos de guardar los caballeros.

Señaladas cosas ordenaron los sabios antiguos que guardasen los caballeros de manera que non errasen en ellas, et son aquellas que dichas habemos que juran quando resciben órden de caballeria, asi como non se excusar de tomar muerte por su ley si meester fuere, nin seer en conseio por ninguna manera para menguarla, mas acrescentarla lo mas que podieren: otrosi que non dubdarán de morir por su señor natural non tan solamiente desviando su mal et su daño, mas acrescentando su tierra et su honra quanto mas podieren et sopieren: eso mismo farán por comunal de su tierra. Et porque fuesen tenudos de guardar esto et non errar en ello en ninguna manera, facienles antiguamente dos cosas: la una que los señalaban en los brazos diestros con fierro caliente de señal que ninguno otro home non la habie de traer sinon ellos: et la otra que escrebien sus nombres et el linage onde venien, et los logares onde eran naturales en el libro en que estaban escriptos todos los nombres de los otros caballeros: et facienlo asi porque quando errasen en estas cosas sobredichas fuesen conoscidos et non se podiesen excusar de rescebir la pena que meresciesen segunt el yerro que hobiesen fecho: et desto se habien de guardar en tal manera que non fuesen contra ello en dicho, nin en palabra que dixiesen, nin en fecho nin en obra que feciesen, nin en conseio que diesen a otro. Otrosi acostumbraban mucho de guardar pleyto et homenage que feciesen, o palabra firmada que posiesen con otro de guisa que non la mentiesen nin fuese contra ella: et guardaban aun que a caballero o dueña que viesen en cuita de pobreza o por tuerto que hobiesen rescebido de que non podiesen haber derecho, que puñasen con todo su poder en ayudallos como saliesen de aquella cuita: et por esta razon

morase por razon de alguna naturaleza que hi hobiese. Et aun decimos que maguer le fuese probado, que non le debe dar aviltadas muerte así como rastrándolo, o enforcándolo o destorpándoló, mas hanle de descabezar por derecho, o matalle de fambre quando quisiesen contra él mostrar grant crudeza por algunt grant mal que hobiese fecho. Et aun tanto tovieron los antiguos de España que facien mal los caballeros de se meter a furtar o à robar lo ageno, o à facer aleve a traycion, que son fechos que facen los homes viles de corazon et de bondat, que mandaron que los despeñasen de logar alto porque se desmembrasen o los afondasen en la mar o en las otras aguas porque non parcsciesen, o los diesen a comer a las bestias fieras. Et aun sin todo esto han otro previllejo los caballeros, que mientre estodieren en hueste o fueren en mandaderia del rey o en otro logar qualquiera do esten señaladamiente en su oficio o servicio por su mandado, que todo aquel tiempo que asi estodieren fuera de sus casas por alguna destas razones sobredichas non puedan ellos nin sus mugeres perder ninguna cosa por tiempo: et si alguno razonase que habie ganado alguna cosa dellos por razon del tiempo sobredicho, puédenla demandar por manera de restitución desde el dia que tornaren a sus casas fasta quatro años, mas si en este plazo non la demandasen, dende adelante non lo podrien facer. Otrosi decimos que han previllejo de otra manera, que pueden facer testamento o manda en la guisa que ellos quisieren, maguer hi non sean guardadas todas aquellas cosas que deben seer puestas en los testamentos de los otros homes, asi como se muestra en las leyes del título que fabla en esta razon en la sexta Partida deste nuestro libro.

Partidas. P. II, t. XXI, ll. 23 y 24.

RENTAS Y SERVICIOS **2.18**

Los campesinos deben entregar al vicario en tiempo de recolección dos gavillas por cada cuarto de tierra. Y se las darán según es de ley tal como las suelen dar como salario a los segadores. Y lo mismo con el heno. Entregarán por cada cuarto de tierra el peso que un hombre pueda llevar normalmente desde casa del labrador a la del vicario sin emplear malas artimañas. Esta renta se pagará desde S. Martín hasta comienzos del ayuno. En cuanto a la mezcla de trigo y centeno que deben abonar los cultivadores por censo es la siguiente: dos sextarios por cuarto, tres eminas de avena y un cuarto de cebada o mezcla de trigo y centeno. Y si no quieren entregar la mezcla de una vez, al entregarla añadirán a la cantidad señalada una medida colmada y no rasa; de cebada añadirán una emina colmada y de mezcla de trigo y centeno una emina rasa. Sobre el feudo del juez, el vicario no tiene jurisdicción ni poder de embargo; ni tampoco tiene el vicario jurisdicción; ni el juez poder de embargo sobre el feudo del despensero, ni sobre el del cocinero, guardabosques, pescador, recolector de censos ni sobre los bosques señoriales.

Los hombres del territorio de S. Pedro no se casarán con mujeres de fuera mientras puedan encontrar en el dominio mujeres con quienes se puedan casar

legalmente. Las mujeres quedarán igualmente sujetas a esta norma. Y si el juez o el vicario hubiera quebrantado esta ley por cualquier razón, que pague al abad o al preboste la multa que a este respecto está indicada por la ley y que es de 60 sueldos. Y si el labrador hubiera obrado sin consentimiento de ellos pagará según la ley, y el hombre o la mujer volverán a su tierra, sin tratar de engañar.

Y si en dicho dominio muriera un hombre o una mujer sin dejar ningún hijo, hija o heredero que pague el censo a los señores, se respetará lo que haya dejado en limosna por su propia voluntad a S. Pedro y a los sacerdotes o vicarios. Y lo que quede de sus bienes, lo cogerán los jueces y lo guardarán celosamente hasta que se presente el preboste. Cuando éste haya venido, los jueces presentarán lo que encontraron y lo dividirán en tres partes. Dos partes serán para S. Pedro y la tercera para los jueces y vicarios. Si deja heredero se respetará sin ninguna oposición lo que haya dispuesto u ordenado. En cuanto a las tierras abandonadas, si un hombre las ha cultivado, el juez recibirá lo que produzcan y si quisiera pagar el censo a los vicarios, estos lo recibirán y si no quisiera pagar el censo le dará la tercera parte de lo que la tierra produzca y otras dos partes a S. Pedro.

apud IMBERT: ob. cit. II, 49-51.

[La abadía] posee en P. una mansión señorial con una casa y otras construcciones agrícolas en número suficiente. [En este manso] posee seis campos cultivados de tierra arable de una superficie de 287 *bunnaria* donde pueden sembrarse 1.300 modios de trigo, y 127 fanegas de vid en que pueden recogerse 800 modios de vino.

Posee 100 fanegas de prados donde pueden recogerse 150 carros de heno. Tiene también un bosque de una legua de circunferencia total donde pueden cebarse 50 puercos. Posee tres molinos de trigo, que proporcionan unos 154 modios de grano. Tiene una iglesia, cuidadosamente construida, con todo su mobiliario de la que dependen 17 *bunnaria* de tierra arable, cinco fanegas y media de viñas y tres fanegas de prados. Tiene también un manso ingenuo que posee cuatro *bunnaria* y dos *antsingas* de tierra arable, una fanega y media de viñas y tres fanegas de prados. Tiene seis arrendatarios que poseen cada uno un jornal de tierra arable y están obligados a un día de trabajo a la semana, un pollo y cinco huevos. Posee además otra iglesia en S. a cargo del sacerdote Warodo. De ella dependen siete arrendatarios. Tienen de prestación un día de trabajo a la semana, pero se les alimenta. Deben 1 pollo, cinco huevos y cuatro denarios. Y también se les exige un caballo.

Walfredo, colono y alcalde, y su mujer, colono, gentes de Saint Germain tienen consigo dos niños. Walfredo posee dos mansos ingenuos, que poseen siete *bunnaria* de tierra arable, seis fanegas de viña, cuatro fanegas de prado. Por cada manso paga un año un buey y al año siguiente un puerco, cuatro denarios por derecho de madera, dos modios de vino por el pasto y una oveja con un cordero. Labra cuatro *pérticas* para el trigo de invierno, dos *pérticas* para el de marzo. Está obligado a prestaciones de trabajo personal de carros, de faenas,

de cortar leña cuando se le mande. Tiene obligación de pagar tres pollos y 15 huevos.

apud BOUTRUCHE: ob. cit. n.º 16.

LA INMUNIDAD 2.19

En el nombre de la santa e indivisa Trinidad, Carlos, rey por la gracia de Dios... Sepan todos los fieles de la santa Iglesia de Dios y nuestros, presentes y futuros, que un tal Wilena, varón religioso, abad del monasterio situado en el pago de Gerona, edificado en honor de san Emeterio y Genasio, se presentó ante nos, mostrando privilegio de nuestro señor y progenitor de gloriosa memoria, Luis, concedido a su predecesor el venerable abad Deodato, en el que se contenía cómo nuestro señor y progenitor, por intercesión del marqués Gauzselmo, le había recibido clementemente a él, sus monjes y el referido monasterio con todas sus pertenencias bajo la protección de su inmunidad y defensa. En consecuencia, el abad Wilena, por su parte, nos pidió que, renovando la misma disposición de nuestro señor y progenitor, nos dignáramos igualmente recibirle con sus monjes y el monasterio y todas sus pertenencias bajo la protección de nuestra inmunidad. A cuya petición asentimos libremente y deseamos que todos lo sepan le fue concedida. Así pues, al constituir al abad con sus monjes y al monasterio con todas sus pertenencias y granjas sujetas a él —la llamada casa de Santa María, junto al río Amera, otra sobre el río Esterra, otras dos situadas en el pago Imporitanense, de las que una llaman Columbario, sobre el río Tacera, y otra Carcer, junto a la orilla del gran mar— con la integridad completa de todas sus cosas, bajo nuestra inmunidad y defensa íntegra contra los intentos de cualquier hombre, disponemos y mandamos que ningún juez público o cualquier otra potestad judicial se atreva a entrar en las iglesias, lugares, campos o demás posesiones del sobredicho monasterio y de las granjas a él sujetas, con el fin de oír causas judiciales, exigir multas, ejercer derecho de *parata* u otros tributos, tomar acusados, coaccionar a los hombres de aquéllos, exigir prestaciones ilícitas, ni intente exigir nada de lo sobredicho, por el contrario, permítase al mencionado abad y a sus sucesores y monjes que trabajen en dicho lugar, vivir y poseer tranquilamente las granjas mencionadas, las posesiones y todas las demás cosas pertenecientes al susodicho monasterio, cualesquiera lugares o campos de que se trate, y se les deje con todas las posesiones, que justa y razonablemente poseen actualmente, así como con aquellas con que la divina piedad quisiera engrandecer, mediante sus fieles, aquel sacratísimo lugar. Permítaseles tener y poseer estas cosas con toda seguridad sin contradicción y disminución de nadie, y para su beneficio, cambiarlas razonablemente y para nosotros, nuestra esposa e hijos y la estabilidad de todo nuestro reino, reclamar juntamente con los monjes que allí sirvan al Señor la divina misericordia y para que cuando, reclamado por voz divina el abad o sus sucesores emigren de esta luz, puedan encontrar entre ellos quienes sean capaces de regirlos y gobernarlos según la regla de san Benito, le concedo permiso para elegir entre los

mismos abades a quienes, como dijimos, por el mérito de su vida y santidad descuellen. Y para que la autoridad de nuestra confirmación sea firme perpetuamente, firmamos y mandamos sellar con la marca de nuestro anillo. Sello del gloriosísimo rey Carlos.

PRECEPTO DEL REY CARLOS (a. 844), *apud* R. D'ABADAL. *Catalunya Carolingia*. vol. II. *Els diplomas carolingios a Catalunya*. pp. 11-13.

Yo, el ya citado rey Fernando y la reina Sancha: nos place y es nuestra voluntad que para remedio de nuestras almas hagamos a este santo lugar y a ti, el abad Pedro, y a todos los clérigos y consagrados a Dios que allí están, una escritura de confirmación, de modo que en toda la tierra que en las escrituras de este monasterio están recogidas, tanto villas como mandaciones, diligentísimamente con nuestra mente ordenamos de modo que al que hiciere homicidio o rapto o no fuere al fonsado, no tenga licencia nuestro vicario para inquietarlos, ni el conde ni el tiufado, ni ningún hombre en ningún tiempo tomarles pago por ello; sino que tanto el homicidio como el rapto o la fonsadera o cualquier caloña que allí se produjere, corra por mano del vicario de este monasterio, y sean concedidas por nuestras almas. Y en toda la tierra de San Torcuato hagan lo mismo. Y sean los términos del monasterio, desde Ave a Avicella, tal como vuestros escritos determinan. Cuyos términos ningún hombre se atreva a traspasarlos para hacer mal, ni el vicario del rey ni de otro por ninguna acción. Y si alguno lo hiciere y transgrediere esos términos, pague el mal que hiciere conforme a la sentencia de la ley y además un talento de oro. Y todas las villas y mandaciones que están fuera del término y están recogidas en vuestras escrituras, permitimos que estén en tal honor, y ningún hombre se atreva a entrar allí para hacer mal; y si lo hiciere, pague la sentencia arriba escrita.

Carta de inmunidad (a. 1049) *apud* GARCÍA GALLO: ob. cit. n.º 762.

2.20 DERECHOS SEÑORIALES

VI. *Que sea suprimido el derecho de maltratar al payés.*

Item, en muchas partes de dicho principado de Cataluña algunos señores pretenden y observan que los dichos payeses pueden justa o injustamente ser maltratados a su entero talante, mantenidos en hierros y cadenas y aun reciben golpes. Desean y suplican dichos payeses sea suprimido y no puedan ser maltratados por sus señores, sino por mediación de la justicia.

Responden dichos señores que son contentos por lo que toca a los señores alodiales que no tienen otra jurisdicción, sino tan solamente aquella que dicho señor pueda maltratar al vasallo.

VII. *Que la mujer del payés no se vea obligada a dejar a su hijo sin leche para amamantar al hijo del señor.*

Item, acontece a veces que cuando pare la mujer del señor, el señor por fuerza toma alguna mujer de un payés como nodriza, sin paga alguna, dejando al

hijo del payés morir, por no haber manera ni forma de dar a dicho hijo leche de otra parte, de lo que se sigue gran daño e indignidad, y así suplican y desean sea suprimido.

Responden dichos señores, que son contentos y otorgan lo que les es pedido por dichos vasallos en dicho capítulo.

VIII. *Que el señor no pueda dormir la primera noche con la mujer del payés.*

Item, pretenden algunos señores que cuando el payés toma mujer, el señor ha de dormir la primera noche con ella, y en señal del señorío, la noche que el payés deba hacer nupcias estar la mujer acostada, viene el señor y sube a la cama, pasando sobre dicha mujer, y como esto sea infructuoso para el señor y gran subyugamiento para el payés, mal ejemplo y ocasión de mal, piden y suplican que sea totalmente abolido.

Responden dichos señores, que no saben ni creen que tal servidumbre sea en el presente en el principado, ni haya sido jamás por algún señor exigida. Si es así verdad, como en dicho capítulo se contiene, renuncian, rompen y anulan dichos señores tal servidumbre, como cosa que es muy injusta y deshonesta.

IX. *Del abuso de que el hijo o la hija del payés, tenga que servir al señor sin paga y remuneración.*

Item, usan y practican algunos señores, que cuando el payés tiene un hijo o una hija, ya en edad de casarse, fuerzan al payés a dejarle su hijo o hija, para que les sirva algún tiempo sin paga alguna y remuneración, de lo que se siguen cosas deshonestas y gran subyugamiento para el payés.

Responden dichos señores, tal como por ellos, ha sido ya respondido al presente y cerca inserto capítulo VIII.

Capítulos del proyecto de concordia entre los payeses de remensa y sus señores (1462), *apud* E. HINOJOSA: *El régimen señorial, la cuestión agraria en Cataluña durante la Edad Media,* pp. 366-68.

Capítulo 3
LA LUCHA POR EL *DOMINIUM MUNDI*

El término lucha de las investiduras habitualmente utilizado para designar el enfrentamiento entre Pontificado e Imperio en el siglo XI, enmascara la auténtica naturaleza del conflicto y se desentiende de las importantes consecuencias que de él se derivan.

El problema surge de una afirmación común a ambos poderes: la idea del Imperio cristiano, renovado por Carlomagno (800) y Otón I (*translatio imperii* en 962), única sociedad en la que se integran laicos y clérigos, según una organización jerárquica inspirada en los principios evangélicos (Cristiandad) **[1]**. Los términos *Iglesia*, *Imperio*, *Cristiandad* no designan por tanto sino una misma realidad social y el problema surge al tratar de determinar cuál de las autoridades contendientes tiene la suprema dirección y gobierno de este único cuerpo.

Sobre este fundamental antagonismo se superpone la cuestión de las investiduras, derivada de la feudalización de la Iglesia. La función eclesiástica, pastoral, lo mismo que ocurrió con la función política y administrativa, era retribuida habitualmente mediante la entrega de beneficios feudales. De los dos elementos —función y retribución— el feudo terminó por ser el

determinante en las decisiones personales, provocando la subordinación de la función pastoral a la retribución beneficial. Y esto en un doble proceso. De una parte los emperadores Otónidas preferirán conceder estados en feudo a eclesiásticos, por cuanto a su muerte revertían a la corona, mientran los concedidos a laicos se perdían definitivamente en virtud del carácter hereditario que la institución había adquirido. De otra se producirá la penetración creciente de nobles en el orden eclesiástico buscando un medio de establecimiento socio-económico, con la consiguiente extensión de la simonía. El resultado más notable de este fenómeno es una Iglesia secularizada, cada vez más distante del cumplimiento de sus funciones y carente por lo tanto de toda ejemplaridad, fenómeno del que no se salvará ni siquiera el pontificado, estrechamente sometido a la tutela de los barones romanos durante el siglo X y la primera mitad del XI.

Semejante estado de cosas determina una reacción que desemboca en el conflicto de las investiduras, en el que se manifiestan los dos problemas descritos. En él se expresa una doble aspiración programática.

1. La necesidad de una reforma moral de la Iglesia, que se manifiesta tanto en el movimiento cluniacense, que dará origen a un monacato centralizado en torno al abad de la casa madre, liberado de toda tutela temporal o episcopal [2] y renovado en la disciplina y en el cumplimiento de la regla; cuanto, sobre todo, en el movimiento eremítico italiano que en sus formas más radicales llegará a plantear el problema de la validez del sacramento administrado por un sacerdote simoníaco o concubinario.

2. La lucha por establecer el orden justo en la comunidad político-religiosa que era la Cristiandad, acerca de cuya unidad

ambos bandos están de acuerdo, enfrentándose en cuanto a la supremacía de un poder sobre el otro.

El movimiento reformista iniciado por el emperador Enrique III (1039-56) conoce un fulminante desarrollo que conducirá en un cuarto de siglo al decisivo enfrentamiento entre Iglesia e Imperio. En 1046 el emperador depone a tres pontífices concurrentes (sínodo de Sutri) y libera al Pontificado de la tutela de los nobles romanos y dos años después eleva al solio a León IX (1048-54), quien reunirá en torno suyo a los representantes de las corrientes monásticas (Hildebrando, Humberto, cardenal de Silva Cándido, Pedro Damián, etc.), al tiempo que comienza a organizarse el colegio cardenalicio en funciones de consejo político del pontífice. Con Nicolás II (1058-61) la reforma adquiere caracteres revolucionarios. El sínodo lateranense de 1059 pone fin a la intervención imperial reservando la elección pontificia al colegio cardenalicio por el decreto *In nomine Domini* **[3]**, al tiempo que en su canon VI condena la investidura laica (*Ut per laicos nullo modo quilibet clericus aut presbyter obtineat ecclesiam, nec gratis, nec pretio*).

El teórico de la reforma pregregoriana, cabeza del ala radical del colegio cardenalicio, es Humberto de Silva cuya obra —*Adversus simoniacos* (1058)— constituye un desarrollo sistemático de las tesis del partido pontificio. En ella 1) niega el carácter sacral del monarca, que a pesar de la unción sigue siendo un laico **[4]**, 2) condena como simonía no sólo la concesión de beneficios eclesiásticos por laicos, sino toda intervención en la vida de la Iglesia, 3) invierte el orden en que ha de producirse una *elección canónica* (antes el clero y el pueblo aprobaban al candidato propuesto; ahora serán elegidos por el clero, aclamados por el pueblo y consagrados por el metropolitano) [5] y 4) afirma la subordinación de los laicos (*laicalis potestas in ecclesia*) para que cada clase ocupe el lugar que le corresponde en la sociedad.

A la muerte de Alejandro II una elección popular, y por tanto contraria a la reciente fórmula canónica, llevó a Hildebrando al pontificado con el nombre de Gregorio VII (1073-85). Con él la reforma de la Iglesia —unificación litúrgica **[6]**, condena de la investidura laica, etc. **[7]**— desemboca en una afirmación radical del absolutismo pontificio en el gobierno de la Iglesia, unida a la reivindicación de un poder directivo sobre la autoridad temporal, todo ello fundado en la *libertas* de que ha de disponer el ministro que imparte los sacramentos necesarios para la salvación, y en la *iustitia* que, al poner a cada uno en su lugar, subordina el laico al eclesiástico (*Dictatus papae* 1075) **[8]**.

La postura política adoptada por Gregorio VII levantará contra él al partido de la *unitas*, defensor de las tradiciones eclesiásticas hasta entonces vigentes, cuya acción se manifestará tanto en el terreno político como en el doctrinal. En el primero provocan la conocida prueba de fuerza entre Enrique IV y Gregorio VII, en el segundo producirá con el *Anónimo de York* la más sólida argumentación en favor de una Iglesia episcopal.

La lucha política inciada por Gregorio VII determina la reunión de un concilio imperial en Worms (1076) que condenó la actuación pontificia, a que replicará el pontífice con la excomunión (pena canónica) y la deposición (sanción política) del emperador **[9]**. Enrique IV, privado por la excomunión del apoyo de sus vasallos eclesiásticos, logrará ser restablecido en el trono tras la humillación de Canosa (1077). Los seis años siguientes conocen una confusa lucha política que permitirá al emperador volver sobre Roma, sin lograr por ello hacer triunfar su postura. En estos años el conflicto se generaliza por la oposición de príncipes y magnates a la aplicación estricta de las nuevas disposiciones canónicas.

En Inglaterra la oposición al pontífice encontró en el *Anónimo de York* la más brillante formulación teórica. La Iglesia está

gobernada por dos imágenes de Cristo (*Christi Domini*): el emperador y el pontífice, pero mientras éste representa la naturaleza sacerdotal de Cristo, el primero es el símbolo de su realeza y tiene la supremacía, por cuanto la naturaleza real de Cristo es originaria, en tanto la sacerdotal data del momento de la Encarnación. Al mismo tiempo niega la supremacía de Pedro sobre los apóstoles y con ella las pretensiones del obispo de Roma a ser considerado como «Ordinario universal» y por tanto con jurisdicción sobre las demás Iglesias: «*Ninguna parte de la Iglesia única es por sí la Iglesia, ninguna parte del cuerpo de Cristo es por sí el cuerpo de Cristo, así como ninguna parte del cuerpo humano es por sí el cuerpo del hombre*» **[10]**.

La lucha de las investiduras, renovada en tiempos de Pascual II, que en 1111 llegará a reconocer el derecho imperial a investir **[11]**, concluirá mediante una solución negociada. En Francia, sin llegar a una fórmula concreta, la Iglesia logró prohibir la investidura laica en obispados y abadías, sin liquidar la existencia de iglesias propias o la investidura en los beneficios menores. En Inglaterra el concordato de Londres (1107) y en el Imperio el de Worms (1122) cierran el conflicto, separando la elección y consagración que confieren el poder espiritual, de la investidura que otorga patrimonio y jurisdicción a cambio de fidelidad **[12]**.

El enfrentamiento de los poderes universales, resultó en definitiva en favor de la Iglesia, que se libera de la dependencia de los príncipes, y del pontífice, que establece *de facto* su autoridad sobre la Iglesia a través de sus legados, pero señala sin embargo el comienzo de una nueva concepción doctrinal que terminará por separar ambos poderes rompiendo la concepción unitaria del Imperio cristiano que había sido la base común del conflicto. En plena lucha de las investiduras, el autor del *Dè unitate ecclesiae conservanda* (c. 1090) distinguirá entre dos sociedades:

la *ecclesia Dei* y la *imperii respublica,* para cuyo gobierno Dios estableció dos poderes autónomos, tesis que desarrolla de manera más sistemática Hugo de San Víctor. En la segunda mitad del siglo XII Esteban de Tournai en la *Summa Decreti* patentiza el desarrollo alcanzado por una idea que con el naturalismo político había de producir la definitiva separación de ambas sociedades **[13]**.

Textos 3

La Cristiandad 3.1

1) Es justo que el príncipe esté sujeto a sus propias leyes. Pues sólo cuando también él respete las leyes podrán creer que éstas serán guardadas por todos.

2) Los príncipes deben someterse a sus propias leyes y no podrán dejar de cumplir las leyes promulgadas para sus súbditos. Y es justa la queja de los que no toleran que se les permita algo que le esté prohibido al pueblo.

3) El poder secular está sujeto a las leyes eclesiásticas y los príncipes aunque posean el gobierno del reino están sometidos sin embargo al vínculo de la fe, de tal manera que están obligados a predicar la fe de Cristo en sus leyes y a conservar esta predicación con sus buenas costumbres.

4) Los príncipes del siglo poseen a veces dentro de la Iglesia la misma autoridad que han alcanzado fuera de ella para por medio de este poder fortalecer la disciplina eclesiástica. Por lo demás, dentro de la Iglesia, no sería necesario el poder secular si no fuera para imponer por el terror de la disciplina lo que los sacerdotes no pueden conseguir por medio de la predicación.

5) A menudo el reino celestial se beneficia del reino terrenal de tal manera que los que se hallan dentro de la Iglesia y actúan contra la fe y disciplina de ésta son subyugados por el poder de los príncipes, y este poder de los príncipes impone a los soberbios la disciplina que la humildad de la Iglesia no puede hacer prevalecer y así para que sea digna de veneración la hacen partícipe de su poder.

6) Que sepan los príncipes del siglo que deberán dar cuenta a Dios del cuidado que han tenido de su Iglesia, recibida por ellos de manos de Cristo para su cuidado. Pues ya sea que la paz y disciplina eclesiástica se vea aumentada por medio de los príncipes del siglo o se vea disminuida, Dios pedirá cuenta a aquellos bajo suya potestad confió a su Iglesia.

S. Isidoro: *Sententiae* III, 51.4.

3.2 FUNDACIÓN DE CLUNY (a. 910)

Dios ha proporcionado a los hombres ricos un camino hacia la recompensa eterna si emplean rectamente sus posesiones terrenas. Por ello, yo, Guillermo, por la gracia de Dios duque y conde, considerando seriamente cómo puedo promover mi salvación, mientras todavía es tiempo para ello, he juzgado conveniente, de hecho completamente necesario, que dedique algunos de mis bienes temporales a la salvación de mi alma. Ningún camino parece mejor para este fin que el señalado en palabras del Señor: *yo haré a los pobres mis amigos* (*Lc.* 16, 9), y por ello sostendré una comunidad de monjes a perpetuidad. Sea conocido, por tanto, a todos los que viven en la unidad de la fe de Cristo, que por el amor de nuestro Señor y salvador Jesucristo, traspaso de mi señorío al de los santos apóstoles Pedro y Pablo la ciudad de Cluny juntamente con el feudo, la capilla en honor de María la bienaventurada madre de Dios y san Pedro, príncipe de los apóstoles, juntamente con todo lo que les pertenece: villas, capillas, siervos y siervas, viñas, campos, prados, bosques, aguas y sus desagües, molinos, rentas e ingresos, tierras labradas y por labrar en su integridad. Yo Guillermo y mi esposa Ingelborga donamos todas estas cosas a los mencionados apóstoles, por el amor de Dios y por el alma de mi señor Odón el rey, de mi padre y madre, por mí y por mi esposa, por nuestros cuerpos y almas. En Cluny se construirá un monasterio regular, donde los monjes sigan la regla de san Benito. Allí se dedicarán ardientemente a prácticas espirituales y ofrecerán asiduamente oraciones y peticiones a Dios tanto por mí como por los demás. Los monjes y sus posesiones quedarán bajo el abad Berno y los que después de él sean elegidos de acuerdo con la gracia de Dios y la regla de san Benito, ni por nuestro poder ni por ningún otro serán disuadidos de realizar una elección canónica. Cada cinco años deberán pagar a la Iglesia de los apóstoles de Roma cinco sólidos para su iluminación. Deseamos que se ejerciten diariamente en trabajos de misericordia a los pobres, indigentes, extranjeros, y peregrinos. Los monjes no estarán sujetos a nosotros, nuestros padres, el poder real o cualquier otra autoridad terrestre. Por Dios y ante Dios y todos los santos y el terrible día del juicio, prohíbo a cualquier príncipe secular, conde, y al propio pontífice de la sede de Roma, invadir las posesiones de los siervos de Dios, alienarlas, disminuirlas, cambiarlas, entregarlas como beneficio, o colocar algún obispo sobre ellas sin su consentimiento. Si algún hombre hace esto quede su nombre borrado del libro de la vida. Tendrá contra él al jefe portador de la llave de la monarquía celestial juntamente con san Pablo, y de acuerdo con la ley terrena pagará una multa de cien libras de oro.

A. BRUEL: *Recueil des chartres de l'abbaye de Cluny*, n.º 112.

3.3 BULA «IN NOMINE DOMINI» (1059)

En el nombre del señor y Dios Jesucristo, nuestro salvador, en el año 1059

de su encarnación, en el mes de abril, en la duodécima indicción, en presencia de los santos evangelios, bajo la presidencia del reverendísimo y beatísimo papa apostólico, Nicolás, en la patriarcal basílica lateranense, llamada basílica de Constantino, con todos los reverendísimos arzobispos, obispos, abades, y venerables presbíteros y diáconos, el mismo venerable pontífice, decretando con autoridad apostólica, dice:

Vuestras eminencias, dilectísimos obispos y hermanos, conocen —y tampoco se escapa a los miembros de menor categoría—, cuánta adversidad ha soportado esta sede apostólica, a la que por voluntad divina sirvo desde la muerte de Esteban, nuestro predecesor de feliz memoria, a cuántos golpes y ofensas se la ha sometido por obra de los traficantes simoníacos; hasta el punto de que la columna del Dios vivo sacudida parecía casi vacilar, y la sede del sumo pontífice, forzada por la tempestad, parecía a punto de abismarse en la profundidad del naufragio. Por esto, place a mis hermanos que debemos afrontar la eventualidad futura con la ayuda de Dios, y proveer para lo sucesivo una constitución eclesiástica, para que los males, si surgen, no prevalezcan. De aquí que, apoyándonos en la autoridad de nuestros predecesores y de los otros santos padres, decretamos y establecemos:

Que, cuando el pontífice de esta iglesia romana universal muera, los cardenales obispos decidan entre ellos con la consideración más diligente, llamando después a los cardenales sacerdotes; y del mismo modo, se asocien al resto del clero y del pueblo para proceder a la nueva elección, a fin de que el triste morbo de la venalidad no tenga ocasión ninguna de infiltrarse.

Y por tanto sean los varones más religiosos quienes promuevan la elección del futuro pontífice y todos los demás les sigan. Y este orden de elección se considere justo y legítimo, ya que observa las reglas y las acciones de varios santos padres, y se resume en aquella frase de nuestro bienaventurado predecesor León: *Ninguna razón permite* —dice— *que se consideren obispos quienes no fueron elegidos por los clérigos, proclamados por el pueblo, y consagrados por los obispos sufragáneos con la aprobación del metropolitano.* Ya que la sede apostólica está por encima de toda la Iglesia en toda la tierra, y no puede tener sobre ella un metropolitano, no hay duda de que los cardenales obispos tienen función de metropolitanos, llevando al sacerdote elegido a la cima de la dignidad apostólica.

Elíjanlo del seno de la misma iglesia, si lo encuentran digno; en caso contrario, tómenlo de otra iglesia cualquiera. Guardando el debido honor y la reverencia hacia nuestro querido hijo, Enrique, que es ahora rey y que se espera será, con la ayuda de Dios, el futuro emperador, y a los sucesores de él, que impetraren personalmente este privilegio de la sede apostólica.

Que si la perversidad de los hombres impíos e inicuos prevaleciera tanto que hiciera imposible en la Urbe una elección justa, genuina y libre, los cardenales obispos, con los sacerdotes y los laicos católicos, tienen el poder de elegir el pontífice de la sede apostólica donde estimen más oportuno. Si, terminada la elección, una guerra o cualquier tentativa de los hombres se opusiera a que el elegido tomara posesión de la sede apostólica según la costumbre, no obstante,

el elegido poseerá la autoridad de regir como pontífice la santa Iglesia romana, disponiendo de todas sus prerrogativas, como sabemos que hizo antes de su consagración el bienaventurado Gregorio.

Pero si alguno, contrariamente a este nuestro decreto promulgado en sínodo, fuera elegido, consagrado o entronizado mediante la revuelta, la audacia o cualquier otro medio (nadie lo considere papa, sino Satanás, ni apóstol sino apóstata, y con perpetua excomunión), por autoridad divina y de los santos apóstoles Pedro y Pablo, juntamente con sus instigadores, partidarios y secuaces, sea expulsado de la santa Iglesia de Dios, como anticristo, enemigo y destructor de toda la cristiandad. Y no se le conceda ningún crédito, sino que quede perpetuamente privado de la dignidad eclesiástica de cualquier grado que sea. Con la misma sentencia se castigará a cualquiera que por su parte le rinda homenaje como a pontífice verdadero, o trate de defenderlo. Quienes temerariamente se opongan a este decreto nuestro y traten de estorbar a la Iglesia romana contra lo aquí establecido, sean condenados a perpetuo anatema y excomunión y sean considerados entre los impíos que no resucitarán en el juicio final. Sienta sobre sí la ira del Omnipotente (del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo) y en esta vida y en la futura sufra el furor de los santos apóstoles Pedro y Pablo, cuya Iglesia trató de perturbar; su casa quede desierta y ninguno habite en su tabernáculo; sus hijos queden huérfanos y su mujer viuda, conmuévanse él y sus hijos, mendiguen y sean expulsados de sus casas...

C. Baronio: *Annales ecclesiastici* XI, c. 272-3.

3.4 IGLESIA E IMPERIO

Entre otras absurdas supercherías con que los sicofantes, como atrapadores de pájaros, cazan a los incautos codiciosos, se encuentra la exaltación del poder mundano y especialmente del imperial y real más allá de toda medida, mientras minimizan la dignidad de la Iglesia. Y ya que todo bajo el sol tiene sus vicisitudes, unas veces prósperas otras desgraciadas, juzgan el mérito y poder de la dignidad sacerdotal de acuerdo a la prosperidad o desgracia externa de la Iglesia, exaltando a veces el poder secular por encima del sacerdotal como el sol sobre la luna, poniéndolos otras veces juntos como dos soles, o por fin otras veces —aunque esto es más raro— subordinando el poder secular como un hijo a su padre.

Y esta ficción de la sucia y malvada adulación ha tenido tanta influencia en nuestros días que alguno de estos parásitos ha acostumbrado a atraerse el favor popular diciendo de este modo: el papa es el padre romano, el emperador es su hijo y yo que estoy entre los dos soy el Espíritu Santo. Blasfemia esta que ¿qué católico se atreverá no diré a proclamar sino a oír con paciencia? Pero el ciego adulador mientras que está satisfecho sobremanera del efecto de su adulación al intentar ser estimado por los hombres más allá de lo que era y parecía, incurre en dos herejías porque como Arrio con su presunción establece

grados en la santa Trinidad y como Manes confiesa que él es el Espíritu Santo. Y con estos sacrilegios y otros muchos, odiado por Dios y sus fieles como otro Jasón, muere fuera de su patria, prófugo y errante.

De aquí que cualquier príncipe que busca adquirir la felicidad sobre la tierra y prepararse para la bienaventuranza en la vida futura, no debería hacer ningún caso a tales personas, porque "*Del señor que escucha la palabra mentirosa, todos sus ministros son impíos*" (*Prov.* 29, 12). Y de aquí el que no trate a los sacerdotes de Cristo y las cosas que le corresponden de modo diferente del que empleó el gran Constantino y sus ortodoxos sucesores en el Imperio, como hemos dicho antes en este libro.

Cualquiera, entonces, que desee comparar las dignidades sacerdotal y real de una manera útil e intachable, puede decir que, en nuestra época, la Iglesia es semejante al alma y el reino al cuerpo, por lo que se adhieren y se necesitan mutuamente, y cada uno a su vez exige y rinde servicios al otro. Se sigue de esto que, del mismo modo que el alma es más excelsa que el cuerpo y lo dirige, así también la dignidad sacerdotal excede a la real, como podríamos decir mejor, la dignidad celeste a la terrena. Así, para que todas las cosas guarden su debido orden y no exista confusión, el sacerdocio, como un alma, debe advertir de lo que debe hacerse. Y en el reino, a su vez, la cabeza debe gobernar a todos los miembros del cuerpo y dirigirlos a donde deban ir; porque así como los reyes deben seguir a los clérigos, así también el pueblo laico debe seguir a sus reyes para bien de la Iglesia y del país. Y de este modo el pueblo debe ser enseñado por uno y otro poder, por uno y otro debe ser también gobernado y no debe seguir con negligencia a ninguno de los dos. (...)

Cosa que la autoridad de los santos Padres inculca a los sacerdotes al decirles de este modo: El pueblo debe ser enseñado pero no hay que seguirle en sus juicios pues nosotros debemos advertirle lo que es lícito hacer o no, si es que no lo saben, pero no prestar oídos a sus opiniones. Y acerca de los reyes y príncipes del siglo dice lo siguiente: "Los príncipes del siglo ocupan algunas veces el escalón más alto del poder dentro de la Iglesia para poder fortificar mediante este poder la disciplina eclesiástica. Por lo demás, dentro de la Iglesia no sería necesario el poder si este poder no impusiera por el terror de la disciplina lo que el sacerdote no puede lograr por la predicación de la doctrina. A menudo el reino celestial se beneficia del reino terrenal porque los que dentro de la Iglesia actúan contra la fe y la disciplina son contenidos por el poder de los príncipes, y la disciplina que la humanidad de la Iglesia no puede hacer prevalecer, el poder del príncipe la impone a los rebeldes. Así pues que sepan los príncipes del siglo que deben velar por la Iglesia que Cristo les ha encomendado proteger. Pues, ya sea que la paz y la disciplina de la Iglesia se vea aumentada por la actuación de los príncipes fieles a la Iglesia o sea disminuida, Dios pedirá cuenta a aquellas personas bajo cuyo poder confió a su santa Iglesia.

HUMBERTO DE SILVA CÁNDIDO· *Adversus Simoniacos Libri III* (1054-58) P. L. CXLIII.

3.5 CONTRA LA INVESTIDURA LAICA

Acerca de los báculos y anillos otorgados mediante la autoridad de los laicos.

Al haber ordenado los venerables y sumos pontífices, por inspiración del Espíritu Santo, que la elección de los clérigos se haga por decisión del metropolitano y se confirme después (una vez aprobada por la autoridad civil) por la nobleza y el pueblo, todo lo que se haga en orden inverso, de tal manera que lo primero sea lo último y lo último lo primero, se hará en contra de los sagrados cánones y en menosprecio de la religión cristiana. Pues tal como se lleva esto a cabo, es el poder civil el primero en elegir y ratificar y a éste, se quiera o no, le sigue el consentimiento de la plebe y del clero y en último lugar el juicio del metropolitano. De donde se deduce que los elegidos de este modo, como se ha dicho anteriormente, no han de ser considerados obispos, porque su nombramiento se efectuó al revés, ya que lo que debió hacerse lo último se ha hecho lo primero y se ha hecho además por hombres que no tienen jurisdicción alguna en esta materia. ¿Pues qué tienen que ver los laicos con la distribución de los sacramentos de la Iglesia y la gracia pontifical o pastoral, es decir, la concesión de los báculos y anillos, símbolo del trabajo y milicia de la Iglesia y en los que se apoya toda consagración episcopal? Pues con los báculos, redondos y doblados por la parte superior para invitar y atraer al pueblo y por la parte inferior, en cambio, aguzados y armados, para reprender y castigar, se indica a los sacerdotes los cuidados pastorales que se les confían y se les aconseja lo que deben hacer para mantenerse rectos y justos y para que condescendiendo con el pueblo al que deben atraer hagan blando el duro y difícil camino del bien obrar y de la oración, de tal manera que siempre tengan estos báculos dirigidos hacia sí mismos y nunca, por obcecación de sus mentes, los aparten de sí. La parte inferior de estos báculos aconseja a los pastores que aterroricen a los rebeldes con severas amonestaciones y que si continuaran en el error los expulsen de la Iglesia con el castigo más severo de todos. Todo esto lo confirma brevemente el apóstol en la siguiente frase: *Os pedimos que corrijáis a los rebeldes, que consoléis a los pusilánimes, sostengáis a los débiles y seáis pacientes con todos.*

El anillo por otra parte, sello de los secretos celestiales, indica y aconseja a los predicadores que, con el apóstol, marquen con signo distintivo la sabiduría de Dios y la prediquen entre los perfectos pero, como si estuviera sellada, la aparten a su vez de los imperfectos, cuyo alimento no es comida sólida sino leche, y que expliquen y confíen sin descanso esta fe del Esposo a la esposa que es la Iglesia. Así pues, quienes mediante estas dos cosas inician a alguien en el ejercicio pastoral, reivindican para sí sin duda alguna toda la autoridad pastoral. Pues, después de una ordenación de tal clase, ¿qué juicio libre acerca de tales pastores, ya ordenados, podrán tener el clero, la plebe o el metropolitano que les va a consagrar? Pues los consagrados de este modo irrumpen violentamente, intentando dominar el orden clerical y a la plebe antes de ser conocidos, solicitados o pedidos por estos órdenes. De este modo ataca al metropolitano

al no ser juzgado por él sino al juzgarlo él. Y ya no solicita ni toma su consejo sino que reclama y exige sumisión, cosa que sólo se le otorga mediante la oración y la unción episcopal. Pues, ¿qué le aprovecha ya el devolver el anillo que lleva? ¿Lo hace acaso por el hecho de haberle sido dado por un laico? Pero el bautismo dado por un laico no ha de ser repetido de nuevo, sino que ha de ser completado por la oración y unción del sacerdote, si es que sobrevive la persona. Pero si muere, podrá, sin la unción del sacerdote, entrar sin duda alguna en el reino de los cielos ya que, salvo por el agua del bautismo, nadie puede entrar. De donde se deduce que toda unción episcopal se les concede sólo por medio del anillo y del báculo, sin cuyos símbolos y autoridad no son obispos, ya que consta que sin una unción visible y sólo mediante estos atributos, que aparecen visiblemente en el anillo y el báculo, se les concedió a los santos apóstoles el cuidado pastoral. Yo pregunto, pues, por qué se devuelve lo que se tiene, a no ser que sea o bien para vender de nuevo el patrimonio eclesiástico, bajo pretexto de orden o donación, o bien para que sea corroborada por el metropolitano la primera venta; sea para lo que fuere, lo cierto es que es para encubrir la ordenación laica bajo el color de una cierta legalidad eclesiástica. Lo cual si no se ha hecho, ni se hace, que cualquiera me acuse de mentiroso. Pero lo que es más grave es que no sólo en el tiempo pasado fue costumbre hacer tal cosa, sino que también ahora, en nuestros tiempos, es algo corriente, como se sabe. ¿Es qué acaso no es verdad que los príncipes del siglo vendieron y venden las cosas de la Iglesia bajo el falso nombre de investidura y más tarde bajo el nombre de consagración episcopal?

HUMBERTO DE SILVA: *Adversus Simoniacos* (1054-58) P. L. CXLIII.

LA UNIFICACIÓN LITÚRGICA 3.6

Gregorio obispo, siervo de los siervos de Dios, a Alfonso y Sancho reyes de España, constituidos en su dignidad por los nobles y obispos, salud y bendición apostólica.

Ya que el beato apóstol Pablo declaró claramente que había ido a España y que después, desde la ciudad de Roma, habían sido enviados por los apóstoles Pedro y Pablo siete obispos que, destruida la idolatría, fundaron la cristiandad, implantaron la religión, mostraron el orden y el oficio de los cultos divinos, fundaron iglesias y las consagraron con su sangre, no cabe lugar a duda de cuánta unidad tuvo España con la ciudad de Roma en la religión y en el orden de los divinos oficios. Pero después que el reino de España fue durante largo tiempo mancillado por la locura de los priscilianistas, depravado por la perfidia de los arrianos y separado del rito romano por la invasión de los godos primero, y finalmente de los sarracenos, no sólo disminuyó la práctica de la religión sino que también las obras fueron perversamente destruidas. Por lo cual como a hijos muy queridos os exhorto y aviso para que, como buenos hijos también después de una larga rotura, reconozcáis por fin como madre verdadera a vuestra Iglesia romana y os reunáis al mismo tiempo con nosotros, vuestros hermanos, y recibáis y tengáis, como los restantes reinos de Oriente y Occidente, el orden

y oficio de la Iglesia romana, no de la de Toledo ni la de ninguna otra parte sino de esta que fue fundada en nombre de Jesucristo por Pedro y Pablo y consagrada por su sangre sobre roca firme, sobre la cual las puertas del infierno, *es decir, la lengua de los herejes no pudieron prevalecer.*

Pues no hay lugar a duda que habéis recibido el principio de la fe pero que todavía queda el que recibáis el oficio divino en el orden eclesiástico, cosa que el papa Inocencio os enseña en una carta mandada al obispo Egubino y cosa que manifiestan claramente los decretos enviados a Osmide Hispalense (?), como también lo demuestran los concilios de Toledo y Braga, y asimismo vuestros obispos que han venido hace poco a nuestra presencia y han prometido, por escrito, hacerlo según la constitución del concilio y lo han jurado además en nuestras manos. Y os lo demuestra también la destitución y excomunión (entre las demás excomuniones llevadas a cabo por los legados de la Iglesia) hecha por Geraldo, obispo de Ostia con Raibaldo, contra el simoníaco Muño, ordenado por nuestro venerable obispo de Oca, excomunión que hemos decretado y firmado hasta que se arrepienta del episcopado que indebidamente tuvo y se aparte de él.

Gregorio VII a Alfonso VI de Castilla y Sancho IV de Navarra (1074), *apud* D. MANSILLA: *La documentación pontificia hasta Inocencio* III, *pp.* 15-16.

3.7 DECRETOS SINODALES DE 1078

I. Cualquier persona, ya sea militar o perteneciente a cualquier otro orden o profesión, que haya tomado algún patrimonio de la Iglesia de manos de cualquier rey o príncipe secular o de obispos o abades en contra de la voluntad de éstos, o de otras autoridades eclesiásticas; quien haya tomado patrimonio de la Iglesia, repito, o se haya apoderado de él o incluso lo retenga por un consentimiento malvado o vicioso de las autoridades eclesiásticas, si no devolviera estos patrimonios a las iglesias será excomulgado. (...)

II. Como sabemos que en contra de lo establecido por los santos padres en muchas partes se conceden investiduras de la Iglesia de manos de personas laicas y que de ello se ocasionan muchísimas perturbaciones en la Iglesia con lo que se pisotea la religión cristiana, ordenamos que ningún clérigo reciba investidura de obispado, o de abadía o de ningún otro cargo de la Iglesia de manos del emperador, del rey o de otra persona laica, ya sea hombre o mujer. Y si la hubiera tomado que recuerde que aquella investidura carece de toda autoridad apostólica, y que está bajo excomunión hasta que satisfaga dignamente su delito.

III. Si alguien vendiera prebendas, archidiaconados, prefecturas, y otros oficios eclesiásticos, u ordenara a alguien de un modo distinto a como lo establecen los estatutos de los santos padres, será suspendido de su cargo pues es justo que así como él recibió gratis el episcopado, así también distribuya gratis las partes de ese su obispado.

IV. Decretamos que las ordenaciones que se llevan a cabo mediante dinero, o súplica o por regalo de alguna persona a otro, o las que se hacen sin el común consentimiento del clero y del pueblo según los estatutos canónicos y no son controladas por las personas que están al frente de estas consagraciones, no tengan valor alguno, puesto que quienes son ordenados de este modo no entran por la puerta, es decir por Cristo, sino que son ladrones como lo atestigua la misma Verdad (*Jn.* X).

V Concilio romano (1078) P. L. CXLVIII.

«Dictatus papae» (1075) **3.8**

1. Que sólo la Iglesia romana ha sido fundada por Dios.
2. Que por tanto sólo el pontífice romano tiene derecho a llamarse universal.
3. Que sólo él puede deponer o establecer obispos.
4. Que un enviado suyo, aunque sea inferior en grado, tiene preeminencia sobre todos los obispos en un concilio, y puede pronunciar sentencia de deposición contra ellos.
5. Que el papa puede deponer a los ausentes.
6. Que no debemos tener comunión ni permanecer en la misma casa con quienes hayan sido excomulgados por el pontífice.
7. Que sólo a él es lícito promulgar nuevas leyes de acuerdo con las necesidades del tiempo, reunir nuevas congregaciones, convertir en abadía una canongía y viceversa, dividir un episcopado rico y unir varios pobres.
8. Que sólo él puede usar la insignia imperial.
9. Que todos los príncipes deben besar los pies sólo al papa.
10. Que su nombre debe ser recitado en la iglesia.
11. Que su título es único en el mundo.
12. Que le es lícito deponer al emperador.
13. Que le es lícito, según la necesidad, trasladar los obispos de sede a sede.
14. Que tiene poder de ordenar a un clérigo de cualquier iglesia para el lugar que quiera.
15. Que aquel que haya sido ordenado por él puede ser jefe de otra iglesia, pero no subordinado, y que de ningún obispo puede obtener un grado superior.
16. Que ningún sínodo puede ser llamado general si no está convocado por él.
17. Que ningún capítulo o libro puede considerarse canónico sin su autorización.
18. Que nadie puede revocar su palabra y que sólo él puede hacerlo.
19. Que nadie puede juzgarlo.

20. Que nadie ose condenar a quien apele a la santa Sede.

21. Que las causas de mayor importancia de cualquier iglesia, deben remitirse para que él las juzgue.

22. Que la Iglesia romana no se ha equivocado y no se equivocará jamás según el testimonio de la Sagrada Escritura.

23. Que el romano pontífice, ordenado mediante la elección canónica, está indudablemente santificado por los méritos del bienaventurado Pedro, según lo afirma san Enodio, obispo de Pavía, con el consenso de muchos santos padres, como está escrito en los decretos del bienaventurado papa Símmaco.

24. Que a los subordinados les es lícito hacer acusaciones conforme a su orden y permiso.

25. Que puede deponer y establecer obispos sin reunión sinodal.

26. Que no debe considerarse católico quien no está de acuerdo con la Iglesia romana.

27. Que el pontífice puede liberar a los súbditos de la fidelidad hacia un monarca inicuo.

GREGORIO VII: *Registrum* P. L. CXLVIII, c. 407-8.

3.9 EXCOMUNIÓN DE ENRIQUE IV (1076)

Oh bienaventurado Pedro, príncipe de los apóstoles, inclina, te rogamos, tus piadosos oídos a nosotros y escúchame a mí que soy tu siervo. Tú me has nutrido desde la niñez y hasta este día me has librado de la mano de los inicuos, que me odian y odiarán por la fidelidad que te guardo. Tú me eres testigo —y mi señora la Madre de Dios, y el bienaventurado Pablo, hermano tuyo entre todos los santos— de que tu santa Iglesia romana me llevó contra mi voluntad a su timón, de que yo no he pensado que fuera un acto de rapiña el ascender a tu sede y de que más bien he querido terminar mi vida yendo de un lado para otro, antes que arrebatar tu lugar por medios seculares por amor de la gloria terrena. Por esto, por tu gracia y no por mis méritos, creo que has querido y quieres que este pueblo cristiano confiado de modo especial a ti, me obedezca a mí también de modo especial, en razón del vicariato que se me entregó.

Por tu gracia, Dios me ha dado la potestad de atar y desatar en el cielo y en la tierra. Basándome en esta confianza, por el honor y la defensa de tu Iglesia, en nombre de Dios omnipotente, Padre, Hijo y Espíritu Santo, por medio de tu potestad y autoridad, quito al rey Enrique, hijo del emperador Enrique, que se sublevó con inaudita soberbia contra tu Iglesia, el poder sobre todo el reino de Germania y sobre Italia, y libero a todos los cristianos del vínculo del juramento que le hicieron o le hagan, y prohíbo que ninguno le sirva como a rey. Es justo en efecto que quien se afana por rebajar el honor de tu Iglesia pierda el suyo. Y ya que desdeñó obedecer como cristiano y no regresó al Señor, al que despidió relacionándose con los excomulgados, cometiendo muchas iniquidades y despreciando las amonestaciones que por su bien le hice y de las que

eres testigo, separándose de tu Iglesia e intentando dividirla, actuando en tu nombre le ato con el vínculo del anatema y le ato con ese vínculo con la confianza puesta en la autoridad que me has otorgado, para que las gentes sepan y vean que tú eres Pedro y que sobre esta piedra el hijo de Dios vivo edificó su Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán sobre ella (*Mat.* 16).

Acta Sancti Gregorii VII P. L. CXLVIII.

ANÓNIMO DE YORK 3.10

Por autoridad divina y por institución de los santos padres, los reyes son ordenados en la Iglesia de Dios y consagrados ante el altar mediante la unción y bendición sacras, para que puedan tener el poder de gobernar el pueblo del Señor, el pueblo cristiano, que es la santa Iglesia de Dios, raza escogida, raza santa, pueblo rescatado (1 *Pedro* 2, 9). ¿Qué es, en verdad, la Iglesia sino la congregación de los fieles cristianos que viven juntos en la casa de Cristo, unidos en la caridad y en una sola fe? Por ello, los reyes reciben en su consagración el poder de gobernar esta Iglesia, para que puedan dirigirla y fortalecerla en juicio y justicia, y administrarla de acuerdo con la disciplina de la ley cristiana; porque ellos reinan en la Iglesia, que es el reino de Dios, y reinan junto con Cristo, en orden a gobernarla, protegerla y defenderla. Reinar es gobernar a los súbditos y servir a Dios con temor. El orden episcopal está también instituido y consagrado mediante una unción y bendición sacras, para que también pueda gobernar la santa Iglesia según la doctrina dada por Dios. De acuerdo con ello, el bienaventurado papa Gelasio hablaba así: *Dos son los poderes mediante los cuales este mundo se rige principalmente, la autoridad sacerdotal y el poder real.* Por *este mundo,* quería significar la santa Iglesia, que es un transeúnte en él. En este mundo, por tanto, la autoridad sacerdotal y el poder real tienen el principado del gobierno sagrado. Algunos tratan de dividir el principado de esta manera, diciendo que el sacerdocio tiene el de gobernar las almas y el rey el de dirigir los cuerpos, como si las almas pudieran gobernarse sin los cuerpos y los cuerpos sin las almas, lo que de ninguna manera puede hacerse. Porque si los cuerpos están bien gobernados, es necesario que las almas estén también bien regidas y viceversa, ya que ambos están orientados por el propósito de que en la resurrección puedan salvarse juntamente.

Cristo, Dios y Hombre, es el verdadero y más alto rey y sacerdote. Pero es rey desde la eternidad de su divinidad, no hecho ni creado bajo o separado del Padre, sino igual y uno con el Padre. Es, en cambio, sacerdote desde que asumió la humanidad, hecho y creado de acuerdo con el orden de Melquisedec y en este sentido es menor que el Padre. Como rey, creó todas las cosas y gobierna y conserva todas ellas, rigiendo tanto a los hombres como a los ángeles. Como sacerdote, solamente redimió a los hombres para que pudieran reinar con Él. Esta es la única razón por la que fue hecho sacerdote, es decir, para ofrecerse como sacrificio a fin de que los hombres pudieran participar de su reino y su poder real. Porque en todos los pasajes de las Escrituras prometió el reino del cielo a los fieles, pero no al sacerdocio. Está claro, por tanto, que en Cristo

el poder real es mayor y más alto que el sacerdotal en la misma proporción que su divinidad es mayor y más alta que su humanidad. De aquí, algunos sostienen que entre los hombres, igualmente, el poder real es mayor y más alto que el sacerdotal, y el rey más eminente que el sacerdote, siendo esto una imitación y emulación de la mejor y más alta naturaleza y poder de Cristo. Y así no es contrario a la justicia de Dios, dicen ellos, que la dignidad sacerdotal sea instituida por la real o esté sujeta a ella, porque así sucedió en Cristo; El fue hecho sacerdote por su poder real y estuvo sujeto al Padre en su poder sacerdotal mientras que era igual a El en el real. (...)

Pero ahora veamos lo que el rey confiere a un hombre que va a ser creado obispo mediante la prerrogativa del báculo pastoral. Pienso que no le confiere el orden o derecho de sacerdocio, sino que corresponde a su propio derecho y al gobierno de las cosas mundanas, principalmente el señorío y la guarda de las cosas de la Iglesia, y el poder de gobernar el pueblo de Dios, que es el templo del Dios vivo, y la santa Iglesia, esposa de Cristo nuestro Señor. Que un obispo tenga señorío sobre cosas terrenas, esto es, posesión de estados, en virtud de ley de los reyes lo establece Agustín al final de su sexto tratado sobre Juan cuando dice: *Cada hombre posee todo lo que posee por ley humana porque, por ley divina, la posesión del Señor es la tierra y la plenitud de lo que contiene... Por ley humana y por tanto por ley de los emperadores.*

Nadie debería arrogarse por derecho prioridad sobre el rey, que está bendecido con tantas y tan grandes bendiciones, que está consagrado y como dirigido hacia Dios con tantos y tales sacramentos, porque nadie está consagrado y hecho semejante a Dios con más o mayores sacramentos que él, ni con otros equivalentes, y así nadie es igual a él. Por tanto, no puede ser considerado laico porque es el ungido del Señor, *un Dios* a través de la gracia, el supremo gobernante, pastor, maestro, defensor e instructor de la santa Iglesia, señor sobre sus hermanos, digno de ser adorado por todos los hombres, principal y más alto prelado. No debe decirse que sea inferior al obispo porque el obispo lo consagre, porque a menudo sucede que hombres menores consagran a mayores, inferiores a su superior, como cuando los cardenales consagran a un papa o los obispos sufragáneos al metropolitano. Esto puede ser así porque en realidad no son autores de la consagración sino ministros de ella. Dios hace eficaz el sacramento y ellos lo administran.

Tractatus Eboracenses (c. 1100) M. G. H. *Libelli de Lite* III, 663, 7, 9.

3.11 El reconocimiento del derecho imperial a investir

Privilegio que el Papa Pascual hizo al emperador Enrique sobre las investiduras de obispados y abadías.

El obispo Pascual, siervo de los siervos de Dios, al muy querido hijo Enrique, rey de los germanos y augusto emperador de los romanos por la gracia del Dios omnipotente, salud y nuestra bendición apostólica.

La divinidad dispuso que vuestro reino estuviera de un modo especial unido

a la Iglesia y vuestros predecesores por su bondad y por una especial gracia de la Providencia, alcanzaron la corona y el imperio de la ciudad de Roma, a la dignidad de cuya corona e imperio la majestad divina te ha conducido también a ti, Enrique hijo querido, por el ministerio de nuestro sacerdocio. Así pues aquel privilegio de dignidad que nuestros predecesores concedieron a vuestros predecesores, los emperadores católicos, nosotros también os lo concedemos y lo confirmamos mediante el escrito del presente privilegio para que confieras a los obispos y abades de tu reino que hayan sido elegidos libremente, sin violencia ni simonía, la investidura de la vara y del anillo a fin de que después de haber sido instruidos canónicamente, reciban la consagración del obispo al que pertenecieran. Y si alguien fuera elegido por el clero o el pueblo sin tu consentimiento y sin que tú le hubieras otorgado la investidura, que no sea consagrado por nadie ya que los obispos y arzobispos tendrán la facultad de consagrar canónicamente sólo a los obispos y abades por ti investidos. Y ya que vuestros predecesores engrandecieron con tantos privilegios las iglesias de tu reino, conviene fortalecer este reino sobre todo con las defensas de sus obispos y abades y aplastar con el poder real las revueltas populares que tienen lugar en las elecciones. Por lo cual el desvelo propio de tu prudencia y poder debe velar solícitamente para que la grandeza de la Iglesia romana y la salvación de las restantes (contando con la ayuda de Dios) se conserve por los beneficios y ayudas reales. Y si algún poder eclesiástico o secular o cualquier persona particular despreciando este nuestro decreto intentara con temeraria audacia ir en contra de él, sea anatematizado y pierda su honra y dignidad. En cambio a los que lo observen que la misericordia divina los proteja y que esta misma misericordia divina conceda a tu persona y majestad gobernar felizmente.

BARONIUS: *Annales*... XI, 83.

CONCORDATO DE WORMS (1122) 3.12

Privilegium pontificis.

Yo, Calixto obispo, siervo de los siervos de Dios, te concedo a ti, querido hijo Enrique, por la gracia de Dios augusto emperador de los romanos, que tengan lugar en tu presencia, sin simonía y sin ninguna violencia, las elecciones de obispos y de abades de Germania que incumben al reino; y que si surge cualquier causa de discordia entre las partes, según el consejo y el parecer del metropolitano y de los sufragáneos, des tu consejo y ayuda a la parte más justa. El elegido reciba de ti la regalía por medio del cetro y en razón de él realice lo que de justicia te debe. Quien sea consagrado en las restantes regiones del Imperio, por el contrario, reciba de ti la regalía en el espacio de seis meses, por medio del cetro, y por él cumpla según justicia sus deberes hacia ti, guardando todas las prerrogativas reconocidas a la Iglesia Romana. Según el deber de mi oficio, te ayudaré en lo que de mí dependa y en las cosas en que me reclames ayuda. Te aseguro una paz sincera a ti y a todos los que son o han sido de tu partido durante esta discordia.

Privilegium imperatoris.

En nombre de la santa e indivisible Trinidad. Yo, Enrique, por gracia de Dios augusto emperador de los romanos, por amor de Dios y de la santa Iglesia Romana y de nuestro papa Calixto y por la salvación de mi alma, cedo a Dios y a sus santos apóstoles Pedro y Pablo y a la santa Iglesia Católica toda investidura con anillo y báculo, y concedo que en todas las iglesias existentes en mi reino y en mi imperio, se realicen elecciones canónicas y consagraciones libres. Restituyo a la misma santa Iglesia Romana las posesiones y los privilegios del bienaventurado Pedro, que le fueron arrebatados desde el comienzo de esta controversia hasta hoy, ya en tiempos de mi padre, ya en los míos, y que yo poseo; y proporcionaré fielmente mi ayuda para que se restituyan las que no lo han sido todavía. Igualmente devolveré, según el consejo de los príncipes y la justicia, las posesiones de todas las demás iglesias y de los príncipes y de los otros clérigos o laicos, perdidas en esta guerra, y que están en mi mano; para las que no están, proporcionaré mi auxilio para que se restituyan. Y aseguro una sincera paz a nuestro papa Calixto y a la santa Iglesia Romana y a todos los que son o fueron de su partido. Fielmente, daré mi ayuda cuando la santa Iglesia me lo reclame y rendiré a ella la debida justicia. Todo esto está redactado con el consenso y el consejo de los príncipes cuyos nombres siguen. (...)

M. G. H.: Leges, vol. II, pp. 75-76.

3.13 La dualidad de sociedades

...Si [sus] palabras hubieran estado moderadas con la caridad que ilustra, la ruptura con los gobernantes del mundo que ahora existe podría no haber surgido ya que, como el santo papa León escribe: *No puede haber seguridad general a menos que las cosas que pertenecen a la profesión de la religión estén defendidas por la autoridad real y sacerdotal.* Así también el papa Gelasio declaró: *Cristo, consciente de la fragilidad humana, reguló con excelente disposición lo que correspondía a la salvación de su pueblo. Así, distinguió entre los oficios de ambos poderes de acuerdo a sus propias actividades y separadas dignidades.* Dado que Dios mismo ha dispuesto las cosas y ha instituido estas dos, el poder real y la consagrada autoridad de los sacerdotes, mediante las cuales este mundo se gobierna principalmente, ¿quién puede ir contra esto, excepto quien resista el orden de Dios?

De Unitate Ecclesiae Conservanda (1090-93) M. G. H.: *Libelli de Lite.*

Acerca de la Iglesia. Qué es la Iglesia.

La Iglesia santa es el cuerpo de Cristo, vivificada por un solo espíritu y unida y santificada por una sola fe. Cada uno de los miembros de este cuerpo son los fieles y todos, aunque sean muchos, forman un solo cuerpo a causa del solo espíritu y de la sola fe que los anima. Y del mismo modo que en el cuerpo humano cada miembro tiene su propia y distinta función, y a pesar de ello

no llevan a cabo sólo para su provecho lo que realizan ellos solos, así de este modo han sido distribuidos los dones de las gracias en el cuerpo de la santa Iglesia y sin embargo cada uno no tiene sólo para sí lo que tiene él solo. Pues son solamente los ojos los que ven y sin embargo no ven solamente para ellos sino para todo el cuerpo. Los oídos, a su vez, son los únicos miembros del cuerpo que oyen, pero tampoco oyen solamente para ellos sino para todo el cuerpo. Los pies son los únicos que caminan y sin embargo tampoco caminan sólo para ellos sino para todo el cuerpo. Y de este modo lo que tiene cada uno de ellos no sólo lo tienen para ellos mismos y por ellos mismos, sino que según la voluntad del mejor dador y del distribuidor más sabio cada cosa es para todos y todas las cosas son de cada uno. (...)

De las dos partes de la Iglesia, del clero y de los laicos.

Esta universalidad abraza a los dos órdenes, laicos y clérigos, como dos lados de un mismo cuerpo. Los laicos son como si estuvieran a la izquierda, que son los que sirven a las necesidades de la vida presente. (...) Pues los laicos cristianos que atienden a las necesidades de la vida terrenal son la parte del lado izquierdo del cuerpo de Cristo. Y en cambio, los clérigos, que están al cargo de la vida espiritual son como la parte de la derecha del cuerpo de Cristo. Y de este modo todo el cuerpo de Cristo que es la Iglesia universal consta de estas dos partes.

Existen dos vidas y según estas dos vidas, dos pueblos, y en estos dos pueblos dos poderes y en ambos poderes diversos grados y órdenes de dignidad, uno inferior y otro superior.

Hay dos vidas: una terrenal y otra celestial. Una del cuerpo y otra del espíritu. Una por la que el cuerpo vive del alma y otra por la que el alma vive de Dios. Una y otra tienen los bienes con los que se alimentan para poder subsistir. La vida de la tierra se alimenta con buenas cosas terrenales y la vida espiritual con buenos medios espirituales.

A la vida terrenal pertenece lo que es terrenal y a la vida espiritual lo que son buenas cosas espirituales. Para que en ambas clases de vidas se guarde la justicia y se produzca utilidad, se nombran lo primero de todo, personas que mediante su trabajo y entusiasmo adquieran estos bienes que son necesarios. Y después se nombra a otras personas que mediante la autoridad de su cargo distribuyan estos bienes de modo equitativo para que nadie aventaje a su hermano sino para que se respete la justicia. Y por esto en uno y otro pueblo hay poderes constituidos. Y así en los laicos, a cuyo cuidado y celo está puesto lo que es necesario para la vida de la tierra, existe un poder terrenal. Pero en los clérigos que tienen por misión guardar los bienes de la vida espiritual existe en cambio un poder divino. Y así, aquel poder se llama secular y éste, espiritual. En uno y otro poder hay diversos grados y órdenes de dignidad, pero todos están bajo el poder de una sola cabeza como si procedieran y se dirigieran a un mismo principio. El poder terrenal tiene por cabeza al rey, el espiritual, al sumo pontífice. Al poder del rey pertenece lo que es terrenal y está dirigido

a la vida de la tierra. En cambio, bajo el poder del sumo pontífice está lo que es espiritual y todo lo que es necesario para la vida espiritual. Y en cuanto la vida espiritual es más digna que la terrenal y el espíritu mejor que el cuerpo, así también el poder espiritual aventaja en honor y dignidad al secular. Pues el poder espiritual tiene facultad para enseñar y juzgar al poder secular si no sigue por caminos rectos. En cambio, el poder espiritual, fundado sólo por Dios, aun cuando yerre, sólo puede ser juzgado por Dios, como está escrito. El poder espiritual puede juzgar todo, pero él no puede ser juzgado por nadie. Que el poder espiritual (considerado como institución divina) es anterior en el tiempo y mayor en dignidad, se manifiesta claramente por el hecho de que el sacerdocio fue primeramente instituido por Dios y que después (por mandato divino) el poder secular fue instituido por el sacerdocio. De donde viene el que todavía ahora en la Iglesia la dignidad sacerdotal instituya, consagre y santifique por medio de su bendición al poder real. Y según lo que dice el apóstol que el que bendice es mayor que el bendecido, se deduce con toda claridad que el poder secular, que recibe la bendición del poder espiritual, es inferior en justicia a él.

HUGO DE SAN VÍCTOR: *De Sacramentis Fidei* (s. XII).

En la misma ciudad, bajo el mismo rey, hay dos pueblos y para uno y otro pueblo dos vidas distintas, para una y otra vida dos gobiernos, para uno y otro gobierno una doble jurisdicción. La ciudad es la Iglesia, el rey es Cristo. Los dos pueblos son los dos órdenes de los clérigos y los laicos, las dos vidas son la espiritual y la carnal, los dos gobiernos el sacerdocio y el imperio, la doble jurisdicción el derecho divino y el humano. Dad a cada uno lo que le corresponde y todo el conjunto estará en equilibrio.

ESTEBAN DE TOURNAI: *Summa de Decretis proemium* (s. XII) P. L. CCXI.

Capítulo 4
LA RECEPCION DE LA CULTURA CLASICA.
A) EL DERECHO ROMANO

A partir del siglo XI y coincidiendo con la expansión demográfica y política, tiene lugar un decisivo desarrollo cultural, que determinará un cambio radical de las estructuras mentales e institucionales en que el europeo había vivido desde la desaparición del Imperio romano. El fenómeno tiene su origen en un renovado contacto e interés por el patrimonio cultural del mundo clásico, conocido ahora merced a la obra de escuelas de traductores que tendrán su sede en las zonas de contacto con el mundo islámico, como España y Sicilia. La Escuela de traductores de Toledo, cuya existencia, testificada desde mediados del siglo XII, alcanza su plenitud un siglo después, permitirá entrar en contacto, a través de una compleja serie de versiones, con la filosofía y cosmología clásica, en especial la de Aristóteles, de quien no se conocía en aquella fecha sino la obra lógica. De forma simultánea a la recepción de la filosofía se produce el estudio del Derecho romano, que conducirá a la aparición de las Universidades, nuevos centros de estudios que desplazarán en poco tiempo a las viejas escuelas monacales y catedralicias [1].

El renacimiento de los estudios jurídicos, explicado en tiempos en forma legendaria como resultado del descubrimiento

casual de un ejemplar del *Digesto*, es imputable en realidad a la problemática derivada de la lucha de las Investiduras. Irnerio impartirá en Bolonia, entre los años 20 y 40 del siglo XII, la doctrina del *Corpus iuris* justinianeo, creando una escuela de Derecho romano que se convertirá en la primera *Universitas* de Europa [2]. En la misma ciudad y en estrecha conexión con la obra de Irnerio se produce un trabajo de codificación del derecho canónico realizada por el monje Graciano, autor de la *Concordia discordantium canonum* (1140-42) [3].

La utilización del *Corpus iuris* conocerá dos etapas fundamentales:

a) La de los *glosadores*, que concluye iniciado el siglo XIII con la *Glossa magna* de Accursio, durante la cual los autores se limitan a fijar una explicación literal del texto mediante la aclaración de los términos oscuros (*Glossa* —dirá Ugucio de Pisa— *est expositio sententiae et ipsius litterae quae non solum sententiam, sed etiam verbi attendit*).

b) La de los *comentaristas* que, durante la Baja Edad Media y con Bartolo y Baldo como figuras más destacadas, crean un nuevo estilo de interpretación (*mos italicus*), que trata de inducir los principios generales inspirados de la norma jurídica, con vistas a construir un sistema unitario y lógico mediante la utilización de la dialéctica.

La difusión del Derecho romano determina toda una serie de fenómenos inducidos que, rebasando el terreno estrictamente jurídico, terminarán por producir decisivas consecuencias en el terreno político-social. En el primero de los campos mencionados, la aparición de un grupo profesional y aun social, constituido por los técnicos del Derecho salidos de las Universidades [4], conducirá a una significativa serie de cambios en el procedimiento judicial, que dejará de ser popular y verbal para convertirse en técnico y escrito, a medida que los juristas despla-

cen a la asamblea o al señor feudal en la administración de justicia. Por el mismo motivo el marcado carácter privatista del Derecho penal alto-medieval (acusación del perjudicado, compensación, etc.) es sustituido por una concepción que ve en la justicia una función pública (inquisición estatal, castigo vindicativo, etc.) [5]. El desarrollo sistemático de las normas jurídicas en forma de un cuerpo de leyes positivas determinará finalmente en gran parte de la Europa continental una sensible reducción de la capacidad del juez que, de creador de Derecho a través de sus sentencias, quedará reducido a la simple aplicación de la norma escrita mediante la identificación del acto delictuoso con la norma legal preestablecida. La coexistencia de ambas fórmulas a lo largo de toda la Baja Edad Media determina una colisión, en la que el nominalmente triunfador Derecho consuetudinario sufrirá sin embargo un sensible proceso de erosión y corrupción merced a la introducción de fórmulas romanistas, favorecidas por la declaración del Derecho romano como norma supletoria, lo que hará de él la ordenación jurídica universal, equiparado a la *ratio scripta*.

El estudio de la ley condujo a plantear el problema político de determinar en quién residía la capacidad de legislar. Algunos de los primeros glosadores mantuvieron una interpretación literal en favor del emperador germánico, considerado como directo heredero de los antiguos titulares de la potestad imperial. En la dieta de Roncaglia los consejeros de Federico Barbarroja brindarán una justificación romanista a su aspiración al *dominium mundi*, tesis que chocará con la fuerza de unas comunas autónomas que apoyarán al Pontífice, sin compartir por ello su paralela ambición hegemónica. La realidad de un policentrismo político llevará, especialmente a los comentaristas, a definir el *Imperium*, no por su carácter de poder singular y universal, sino por la cualidad de no reconocer ninguna autoridad superior (*univer-*

sitas superiores non recognoscens), lo que permitirá afirmar, en radical oposición con el pensamiento alto-medieval, *rex est imperator in regno suo*[6].

El *imperium* que se atribuye a los reyes corresponde al concepto moderno, acuñado a fines del siglo XIII, de la soberanía. Un famoso texto de Ulpiano, incorporado al *Digesto* y conocido como *Lex regia*, describe al monarca como titular de la facultad de legislar (*quod principi placuit habet vigorem legis*) y los comentaristas y tratadistas bajo-medievales dedicarán sus esfuerzos a justificar tal concentración de poder en manos del monarca, situación que se refleja en fórmulas simplemente laudatorias (*rex imago Dei*, *rex quasi semideus*), o en la reiteración, con una precisa intención política, de la fórmula, igualmente de Ulpiano, que pone al monarca por encima de la ley (*princeps legibus solutus est*) [7]. La definición teórica del absolutismo monárquico que aún necesitaría siglos para afirmarse en la práctica, implica desde el primer momento la negación de lo que era el fundamento mismo de la sociedad feudal, el libre homenaje vasallático, pasándose de la relación personal y contractual (vasallo-señor) a la vinculación política (súbdito-príncipe)[8].

El Derecho romano, que de un lado sienta las bases doctrinales de un movimiento que lleva a la destrucción del poder político feudal, crea al mismo tiempo las fórmulas que consolidarán la preeminencia socio-económica de la nobleza, al extender su influencia social a través de la transformación en real, de la antigua relación personal (*encomendación*), al identificar la situación del campesino medieval con la del colono del Bajo Imperio. La adaptación de una institución romanista —la *sustitución fideicomisaria* con su regulación del orden de sucesión[9]— al régimen hereditario occidental creará la base jurídica del sistema vincular, que permitirá a la nobleza conservar e incrementar sus patrimonios hasta fines del siglo XVIII[10].

La Iglesia, cuya centralización encontró menores resistencias que las que habrían de vencer las monarquías nacionales, salió de la crisis de las Investiduras dotada de una organización racionalizada, que se apoya *sobre un sistema fiscal propio* (diezmos y primicias) **[11]**, lo que le permite ejercer una autoridad universal que se fundamenta:

1) en la doctrina de la supremacía del Pontificado, bien *pro ratione peccati* **[12]**, bien por la *plenitudo potestatis* que se deriva del vicariato de Cristo y lleva a Inocencio III a atribuirse el derecho de juzgar de la capacidad del emperador electo —bula *Venerabilem* de 1208 **[13]** —o a formular la teoría de la luna y el sol **[14]**, en tanto Bonifacio VIII reivindica las dos espadas—bula *Unam Sanctam* de 1302 **[15]**;

2) en el ejercicio de un poder que se manifiesta en la concesión de la soberanía sobre las islas y posteriormente sobre tierras de infieles en beneficio de príncipes cristianos **[16]**, la imposición o aceptación del vasallaje a san Pedro por parte de monarcas, generalmente en difícil situación política **[17]**; o, finalmente, la adopción de medidas disciplinarias contra los reinos —entredicho— o contra los príncipes —liberación de la obediencia del rey, deposición e incluso sustitución por otro monarca— cuando desobedecen los mandamientos pontificios **[18]**.

La consolidación política de las monarquías nacionales conducirá a una renovación de los antagonismos con la Iglesia, y aunque reaparecen las viejas fórmulas de la época de la lucha de las Investiduras, se aplican a un conflicto de distinta naturaleza. En el siglo XI se trataba de dirimir el problema del *poder universal* sobre la Cristiandad como unidad político-religiosa, mientras en el XIII se discute acerca de la extensión del *poder absoluto*, que reivindican simultáneamente la Iglesia, al tratar de imponer un preciso sistema de poderes y derechos jurisdic-

cionales, y el Estado, que pretende ser soberano en su territorio. Es significativo que el origen inmediato del conflicto sea la imposición de cargas fiscales sobre los eclesiásticos de Francia, por cuanto se trata de un atributo específico de la soberanía, que la Iglesia tratará inútilmente de conservar (bula *Clericis laicos* de 1296).

El conflicto desembocó en la eliminación de la teocracia pontificia —atentado de Anagni, pontificado de Avignon, decreto *Licet iuris* (1338) y Bula de Oro (1356) que independizan la elección imperial de Roma, etc.— y el triunfo del espíritu laico tanto en el orden institucional (retroceso de la jurisdicción eclesiástica ante la de la corona), como en el doctrinal, donde Marsilio de Padua —*Defensor pacis* (1314-20)— afirma la superioridad del Estado al no reconocer ningún tipo de jurisdicción a la Iglesia, por cuanto la ley divina impone penas ultraterrenas, en tanto que toda pena terrenal —simbolo de la capacidad jurisdiccional— es de la exclusiva competencia de la autoridad temporal del príncipe **[19]**.

Textos 4

La Universidad 4.1

Alejandro [IV], obispo, siervo de los siervos de Dios, a nuestro hijo carísimo en Cristo, ilustre rey de Castilla y de León, salud y bendición apostólica.

Entre los motivos que nos causan gran alegría y nuestro corazón recibe gran gozo y se colma de la alegría esperada, está el hecho de ver a aquéllos, colocados por la providencia divina para el bien de los pueblos y de los reinos, preocupados en el perfeccionamiento de sus súbditos y en el progreso de la utilidad pública.

Tenemos la convicción y la esperanza segura de que el reino y su monarca son honrados y que tanto los reyes y reinos, como los pueblos, resultan beneficiados con sus progresos.

Por eso acogemos con alegría y aceptamos que un gran número de sabios, el mejor de los bienes del reino, se conviertan en el calmante del reino tanto a causa del valor de los fuertes como por el consejo de los prudentes.

Y deseando que tus reinos sean colmados de la largueza del don divino e ilustrados con la luz inextinguible de la sabiduría y sean fortalecidos con los consejos de los entendidos y con la madurez de los mismos, en Salamanca, ciudad muy fértil, lugar escogido en tu reino de León por su salubridad y por otros motivos, con el consejo y asentimiento de nuestro venerable hermano el obispo y con el asentimiento de los hijos amados del capítulo de Salamanca, estableciste el Estudio General y como Estudio General fue concurrido por doctores y profesores, pediste humildemente que confirmásemos este Estudio con nuestra protección apostólica.

Nos, por tanto encomendando a Dios el propósito de tu intención con dignas alabanzas, inclinados ante tus súplicas, por haber sido ratificado y aprobado con el asentimiento del obispo y del capítulo, confirmamos este Estudio General

con nuestra autoridad apostólica y lo fortalecemos con el patrocinio del presente escrito.

apud V. Beltrán de Heredia: *Bulario de la Universidad de Salamanca* I, 319-20.

Qué cosa es estudio, et quántas maneras son dél, et por cuyo mandado debe seer fecho.

Estudio es ayuntamiento de maestros et de escolares que es fecho en algunt logar con voluntad et con entendimiento de aprender los saberes: et son dos maneras dél; la una es a que dicen estudio general en que ha maestros de las artes, asi como de gramática, et de lógica, et de retórica, et de arismética, et de geometria, et de música, et de astronomia, et otrosi en que ha maestros de decretos et señores de leyes: et este estudio debe seer establescido por mandado de papa, o de emperador o de rey. La segunda manera es a que dicen estudio particular, que quier tanto decir como quando algunt maestro amuestra en alguna villa apartadamente a pocos escolares; et tal como este puede mandar facer perlado o concejo de algunt logar.

En qué logar debe seer establescido el estudio, et cómo deben seer seguros los maestros et los escolares que hi vinieren a leer et aprender.

De buen ayre et de fermosas salidas debe seer la villa do quieren establescer el estudio, porque los maestros que muestran los saberes et los escolares que los aprenden vivan sanos, et en él puedan folgar et rescebir placer a la tarde quando se levantaren cansados del estudio: et otrosi debe seer abondada de pan, et de vino et de buenas posadas en que puedan morar et pasar su tiempo sin grant costa. Et otrosi decimos que los cibdadanos de aquel logar do fuere fecho el estudio deben mucho honrar et guardar los maestros, et los escolares et todas sus cosas; et los mensajeros que venieren a ellos de sus logares non los debe ninguno peyndrar nin embargar por debdas que sus padres debiesen nin los otros de las tierras onde ellos fuesen naturales: et aun decimos que por enemistad nin por mal querencia que algunt home hobiese contra los escolares o a sus padres non les deben facer deshonra, nin tuerto nin fuerza. Et por ende mandamos que los maestros, et escolares, et sus mensageros et todas sus cosas sean seguros et atreguados en veniendo a los estudios, et en estando en ellos et en yéndose para sus tierras: et esta seguranza les otorgamos por todos los logares de nuestro señorio, et qualquier que contra esto ficiese, tomándoles por fuerza o robándoles lo suyo, débegelo pechar quatro doblado, et sil firiere, ol deshonrare ol matare, debe seer escarmentado cruamente como home que quebranta nuestra tregua et nuestra seguranza. Et si por aventura los judgadores ante quien fuese fecha aquesta querella fuesen negligentes en facerles derecho asi como sobredicho es, débenlo pechar de lo suyo et seer echados de los oficios por enfamados: et si maliciosamente se movieren contra los escolares non queriendo facer justicia de los que los deshonrasen, o feriesen o matasen, estonce los oficiales que esto ficiesen deben seer escarmentados por alvedrio del rey.

Quántos maestros a lo menos deben estar en el estudio general, et a que plazo les debe seer pagado su salario.

Para seer el estudio general complido quantas son las ciencias tantos deben seer los maestros que las muestren, asi que cada una dellas haya hi un maestro a lo menos: pero si de todas las ciencias non pudiesen haber maestro, abonda que haya de gramática, et de lógica, et de retórica, et de leyes et de decretos. Et los salarios de los maestros deben seer establescidos por el rey, señalando ciertamente a cada uno quanto haya segunt la ciencia que mostrare et segunt que fuere sabidor della: et aquel salario que hobiere à haber cada uno dellos débengelo pagar en tres veces; la primera parte le deben dar luego que comenzare el estudio, et la segunda por la pascua de Resurrección, et la tercera por la fiesta de sant Iohan Bautista.

Cómo los maestros et escolares pueden facer ayuntamiento et hermandad entre sí, et escoger uno que los castigue.

Ayuntamiento et confradias de muchos homes defendieron los antiguos que non se ficiesen en las villas nin en los regnos, porque dellas se levanta siempre mas mal que bien: pero tenemos por derecho que los maestros et los escolares puedan esto facer en estudio general, porque ellos se ayuntan con entencion de facer bien, et son extraños et de logares departidos: onde conviene que se ayuden todos a derecho quando les fuere meester en las cosas que fueren a pro de sus estudios o amparanza de sí mesmo et de lo suyo. Otrosi pueden establescer de sí mesmos un mayoral sobre todos a que llaman en latin *rector*, que quier tanto decir como regidor del estudio, a que obedescan en las cosas que fueren convenibles, et guisadas et derechas. Et el rector debe castigar et apremiar a los escolares que non levanten bandos nin peleas con los homes de los logares do ficieren los estudios nin entre sí mismos, et que se guarden en todas guisas que non fagan deshonra nin tuerto a ninguno, et defenderles que non anden de noche, mas que finquen asosegados en sus posadas, et puñen de estudiar, et de aprender et de facer vida honesta et buena: ca los estudios para eso fueron establescidos, et non para andar de noche nin de día armados, trabajándose de pelear o de facer otras locuras o maldades a daño de si et a destorbo de los logares do viven: et si contra esto veniesen, estonce el nuestro juez los debe castigar et endereszar de manera que se quiten de mal et fagan bien.

Partidas. P. II, t. XXXI, ll. 1, 2, 3 y 6.

Los textos de la Universidad de Bolonia — 4.2

Los doctores que expliquen el *Decreto*, las *Decretales*, el *Código*, el *Infortiatum*, el *Digesto viejo* y el *nuevo*, desde el principio de los estudios hasta la fiesta de Pascua de Resurrección, entren a la hora 20 en las Escuelas y estén explicando en ellas hasta la hora 22. Y los doctores que explican el *Sexto*, las *Clementinas* y el *Volumen*, entren a la hora 22 y estén durante hora y media...

Decretamos también que en todos los actos los lectores, inmediatamente que explicaren el capítulo o la ley, hayan de explicar las glosas —a no ser que convenga continuar el capítulo o leyes—, sobre lo cual cargamos sus conciencias por el juramento que prestaron, para que no sobrevenga la protesta de los estudiantes por no explicar.

apud Savigny: *Historia del Derecho Romano en la Edad Media* (1831).

4.3 La codificación del Derecho canónico

Los concilios provinciales carecen de valor sin la presencia del romano pontífice.

El papa Símaco [escribe] en el mismo sentido:

Los concilios de sacerdotes establecidos anualmente en las provincias por las leyes eclesiásticas han perdido su validez, por no contar con la presencia del papa. ¿Habéis leído, insensatos, que se haya decidido algo en ellos alguna vez sin la sanción de la corona apostólica, y no que, al deliberar acerca de asuntos de mayor monta, si alguno se presentaba, haya quedado reservado al arbitrio de dicha sede?

[Comnetario de] Graciano:

De aquí proviene que, al disponer la autoridad del rey Teodorico que los sacerdotes de distintas provincias se reunieran en Roma para que el santo concilio juzgara sobre lo que se imputaba al venerable papa Símaco, cabeza de la sede apostólica, propusieran los obispos de Liturgia, Emilia y Venecia que quien debía convocar el sínodo era precisamente aquel a quien se consideraba acusado. Sabían, en efecto, que la autoridad de los venerables concilios, por los méritos del apóstol Pedro y conforme al mandato del Señor, había entregado a esta sede su poder excepcional sobre las iglesias, y que el jefe de la sede apostólica no estaba sujeto al juicio de personas de menor rango. A esto, por inspiración divina, contestó el serenísimo rey que a la decisión del sínodo correspondía disponer lo que había de hacerse en negocio tan grave, puesto que a él sólo reverencia le correspondía en asuntos eclesiásticos. Dejaba también en manos del pontífice que discutieran lo que les parecía mejor, tanto si querían tratar del asunto propuesto como si no, con tal de que por las medidas del venerable concilio se consiguiera la paz en la ciudad de Roma. Por su parte, los obispos constituidos en sínodo, sumada la autoridad del mismo Símaco, dijeron: "Que el papa Símaco, cabeza de la sede apostólica, atacado con acusaciones tales, queda libre e inmune por lo que se refiere a los hombres: reservamos íntegra su causa ante el juicio de Dios. Por lo que hace a los clérigos del citado Papa, que se han apartado de su obispo antes de tiempo y contra las reglas provocando el cisma, fallamos que alcancen el perdón, una vez que hayan dado reparación a su obispo, y que vuelvan a disfrutar de sus cargos eclesiásticos..." Es claro que lo referente a los clérigos se dispuso con espíritu generoso a fin de restablecer la paz en la ciudad.

Graciano: *Concordia discordantium canonum* (1140-42) P. L. CLXXXVII.

Capítulos de los juristas de Barcelona 4.4

Para que los juristas de la ciudad de Barcelona más legítimamente usen de su oficio de juzgar, aconsejar y abogar, se ordenan los capítulos siguientes:

Primero, que cada año durante todo el mes de mayo el veguer, baile y consejeros de Barcelona, a lo menos tres, u aquellos juristas que sean para esto elegidos por dichos veguer, baile y consejeros, tanto de los antiguos como de otros juristas, elijan de los juristas de la ciudad antes dicha, uno que sea prior de todos los juristas de ella, y de otra parte dos juristas de los antiguos y famosos en ciencia y buena fama, como y para consejeros del prior. Este prior y consejeros de ellos juren cuando sean elegidos, en poder de dicho veguer, que bien, leal y diligentemente se comportarán en sus oficios de priorato y consejería y observarán todas y cada una de las cosas en los presentes capítulos contenidas, tal como en cada uno de ellos se guardan o refieren.

Otrosí, que, hecha dicha elección, dicho prior, lo antes que pueda, hará escribir los nombres de todos los juristas ciudadanos o domiciliados en dicha ciudad de Barcelona o de otras que aboguen en ella, en un registro o libro que sea intitulado *Matrícula de los juristas de Barcelona*, cuyo libro estará en poder del escribano de la corte del veguer, que jurará en poder de dicho veguer no manifestar nada de lo en dicho libro escrito, a no ser al prior o a quien él quiera o a sus dichos consejeros.

Otrosí, que ningún jurista ciudadano o domiciliado en dicha ciudad o en otra no pueda usar oficio de judicatura o abogacía en dicha ciudad, en tanto no sea recibido por dicho prior y por y con consejo de dichos juristas consejeros suyos y sea inscrito en dicha matrícula.

Otrosí, que dicho prior con sus consejeros, en la recepción que haga del jurista, esté obligado, tanto en el examen como en las otras cosas referentes a dicho oficio de judicatura y abogacía, a guardar las Constituciones de Cataluña, privilegios locales y Ordenanzas de Barcelona. Y aun ha de hacer jurar a dicho jurista, en su poder, que guardará dichas Constituciones, privilegios y Ordenanzas que se acostumbran a guardar en Barcelona, y los presentes capítulos en lo que tocan a su oficio, y obedecer a dicho prior y sus Ordenanzas hechas y ordenadas en la manera arriba escrita, y la prestación de este juramento se escribirá en dicha matrícula por dicho escribano.

apud A. García Gallo: ob. cit. II n.º 231

La justicia, función pública 4.5

Qué quiere decir pesquisa, et a que tiene pro et quantas maneras son della.

Pesquisa en romance tanto quiere decir como *inquisitio* en latín, et tiene pro a muchas cosas, ca por ella se sabe la verdat de las cosas mal fechas, que de otra guisa non podrien seer probadas nin averiguadas; et otrosi han carrera los reyes por ella de saber en cierto los fechos de su tierra, et de escarmentar los homes falsos et atrevidos que por mengua de prueba cuidan pasar con sus

maldades. Et las pesquisas puédense facer en tres maneras: la una es quando facen pesquisa comunalmente sobre una grant tierra, o sobre alguna partida della, o sobre alguna cibdat, o villa o otro logar, que sea fecha sobre todos los que hi moraren o sobre algunos dellos: et tal pesquisa como esta puédese el rey mover a facerla por tres razones; ca o será fecha querellándose algunos de daños o de males que rescebieron de aquellos logares que desuso deximos non sabiendo ciertamente quien los fizo, o la farán por mala fama que venga antel rey o ante aquellos otros que han poder de la mandar facer en los logares sobredichos, o la fará el rey andando por su tierra por saber el fecho della, maguer non se le querelle ninguno nin haya ende mala fama: ca esto puédelo facer el rey por derecho, porque muchas vegadas los homes non se quieren querellar nin mostrar el estado de la tierra por querella nin por fama; et esto podrie seer por amor o por miedo: onde el rey puede facer pesquisas por parar mejor su tierra, et por castigar los homes que non sean osados de facer mal. La segunda manera de pesquisa es quando la facen sobre fechos de que algunos son mal enfamados, o sobre otros fechos señalados que non saben quien los fizo, o sobre fechos señalados de homes conoscidos: et esto podrie seer asi como sobre conducho tomado. La tercera manera es quando amas las partes se avienen queriendo que el rey o aquel quel pleyto ha de judgar mande facer la pesquisa.

Sobre qué cosas deben facer pesquisa los pesquiridores.

Pesquiridores son dichos aquellos que son puestos para escodriñar la verdat de las cosas mal fechas encobiertamente, asi como de muerte de home que matasen en yermo o de noche, o en qual logar quier que fuese muerto et non sopiesen quien lo matara, o de eglesia quebrantada o robada de noche, o de muger forzada que non fuese fecha la fuerza en poblado, o de casa que quemasen o quebrantasen foradándola, o entrándola por fuerza o de otra manera, o de mieses que quemasen, o de viñas o de árboles que cortasen, o de camino quebrantado en que fuesen homes robados, o feridos, o presos o muertos; ca todas estas cosas si fueren fechas encobiertamente asi como deximos, quier sean fechas de dia quier de noche, porque vienen muchos males dellas et grandes daños, et los homes non se pueden ende guardar, deben seer pesquiridas et sabidas por los pesquiridores, solo que non sea fecha alguna destas querellas de personas ciertas, ca entonce non se podrie facer. Pero algunas cosas hi ha en que pueden facer pesquisa maguer non sean fechas encobiertamente, asi como sobre conducho tomado, o sobre fuerzas o robos que sean fechos et pidan merced al rey que lo mande pesquirir, o sobre otra cosa qualquier que se avengan las partes ante el rey o ante algunos de los otros que han poder de judgar.

Partidas. P. III, t. XVII, ll. 1 y 3.

4.6 IMPERIO Y REINO

Que fabla de los emperadores, et de los reyes et de los otros grandes señores.

Emperadores et reyes son mas nobles personas en honra et en poder que

todas las otras para mantener et guardar las tierras en justicia, asi como dicho habemos en el comienzo desta Partida. Et porque ellos son asi como comenzamiento et cabeza de los otros, por ende queremos primero fablar dellos, et mostraremos que cosas son: et por qué han asi nombre: et por qué convino que fuesen: et qué lugar tienen: et qué poder han: et como deben usar dél: et despues fablaremos de los otros grandes señores.

Que cosa es emperador, et por qué ha así nombre, et por qué convino que fuese, et qué lugar tiene.

Imperio es grant dignidat, et noble et honrada sobre todas las otras que los homes pueden haber en este mundo temporalmente. Ca el señor a quien Dios tal honra da es rey et emperador, et a él pertenesce segunt derecho et el otorgamiento quel ficieron las gentes antiguamente de gobernar et de mantener el imperio en justicia, et por eso es llamado emperador, que quier tanto decir como mandador, porque al su mandamiento deben obedescer todos los del imperio: et él non es tenudo de obedescer a ninguno, fueras ende al papa en las cosas espirituales. Et convino que un home fuese emperador, et hobiese este poderio en tierra por muchas razones: la una por toller desacuerdo de entre las gentes et ayuntarlas en uno, lo que non podrien facer si fuesen muchos los emperadores, porque segun natura el señorio non quiere compañero nin lo ha menester, como quier que en todas guisas convien que haya homes bonos et sabidores quel consejen et le ayuden; la segunda para facer fueros et leyes porque se judguen derechamente las gentes de su señorio; la tercera para quebrantar los soberbiosos, et los torticeros et los malfechores, que por su maldat o por su poderio se atreven a facer mal o tuerto a los menores; la quarta para amparar la fe de nuestro señor Iesu Cristo, et quebrantar los enemigos della. Et otrosi dixieron los sabios que el emperador es vicario de Dios en el imperio para facer justicia en lo temporal, bien asi como lo es el papa en lo espiritual.

Que poder ha el emperador, et como debe usar del imperio.

El poderio que ha el emperador es en dos maneras, la una de derecho, et la otra de fecho; et aquel que ha segund derecho es este, que puede facer ley et fuero nuevo et mudar el antiguo, si entendiere que es a pro comunal de su gente; et otrosi quando fuese escuro ha poder de lo esclarescer; et puede otrosi toller la costumbre usada quando entendiere que era dañosa, et facer otra nueva que fuese buena. Et aun ha poderio de facer justicia et escarmiento en todas las tierras del imperio quando los homes ficiesen por qué, et otro ninguno non lo puede facer sinon aquellos a qui lo él mandase, o a quien fuer otorgado por previllejo de los emperadores. Et otrosi él ha poderio de poner portadgos, et otorgar ferias nuevamente en los lugares que entendiere que lo debe facer, et non otro home ninguno, et por su mandado et por su otorgamiento se debe batir moneda en el imperio, et maguer muchos grandes señores lo obedescen non la puede ninguno facer en la tierra, sinon aquellos a quien él otorgase que la ficiesen; et él solo es otrosi poderoso de partir los términos de las pro

vincias et de las villas, et por su mandado deben facer guerra, et tregua et paz. Et quando acaesce contienda sobre los previllejos que él dio, o los otros emperadores que fueron ante que él, tal pleito como este él lo debe librar et otro non. Et aun ha poderio de poner adelantados et jueces en las tierras que judguen en su lugar segunt fuero et derecho, et puede tomar dellos yantares, et trebutos et censo en aquella manera que lo acostumbraron antiguamente los otros emperadores. Et como quier que los homes del imperio hayan señorio enteramente en las cosas que son suyas de heredat, con todo eso quando alguno usare de ellas contra derecho o como non debie él ha poder de lo endereszar et escarmentar como toviere por bien. Otrosi decimos que quando el emperador quisiese tomar heredamiento o alguna otra cosa a algunos para si o para darlos a otri, como quier que él sea señor de todos los del imperio para ampararlos de fuerza et para mantenerlos en justicia et en derecho, con todo eso non puede él tomar a ninguno lo suyo sin su placer, si non ficiese tal cosa por que lo debiese perder segunt ley. Et si por aventura gelo hobiese a tomar por razon que el emperador hobiese menester de facer alguna cosa en ello que se tornase a pro comunal de la tierra, tenudo es por derecho del dar ante buen camio por ello que vala tanto o mas, de guisa que él finque pagado a bien vista de homes buenos. Cá maguer los romanos, que antiguamente ganaron con su poder el señorio del mundo, ficiesen emperador et otorgasen todo el poder et el señorio que habien sobre las gentes para mantener et defender derechamente el pro comunal de todos, con todo eso non fue su entendimiento del facer señor de las cosas de cada uno, de manera que las podiese tomar a su voluntad, sinon tan solamente por alguna de las razones que desuso son dichas. Et este poder ha el señor luego que es escogido de todos aquellos que han poderio de lo escoger o de la mayor parte, seyendo fecho rey en Alemaña, en aquel lugar do se costumbraron a facer antiguamente los que fueron escogidos para emperadores.

Qué poderio debe haber el emperador de fecho.

Poderoso debe el emperador ser de fecho, de manera que el su poder sea tan complido et así ordenado, que pueda mas que los otros de su señorio para apremiar et costreñir a los que lo non quisiesen obedescer. Et para haber tal poder como este ha menester que se enseñoree de las caballerias et que las parta, et que las acomiende a tales cabdiellos que lo amen et que las tengan por él et de su mano, de manera que conoscan a él por señor, et a los otros que los cabdiellan por guiadores. Otrosi debe seer poderoso de los castiellos, et de las fortalezas et de los puertos del imperio, et mayormente de aquellos que están en frontera de los bárbaros et de los otros regnos sobre que el emperador non ha señorio, porque en su mano et en su poder sea todavia la entrada et la salida del imperio. Otrosi debe haber homes señalados, et sabidores, et entendudos, et leales et verdaderos quel ayuden et le sirvan de fecho en aquellas cosas que son menester para su conseio et para facer justicia et derecho a la gente, ca él solo non podria veer nin librar todas las cosas, por que ha mester por fuerza ayuda de otros en quien se fie que cumplan en su lugar, usando del poder que del reciben en aquellas cosas que él non podrie por si complir. Otrosi dixe-

ron los sabios que el mayor poderio et mas complido que el emperador puede haber de fecho en su señorio es quando él ama a su gente et él es amado della, et mostraron que se puede ganar et ayuntar este amor faciendo el emperador justicia derechamente a los que la hobieren menester, et habiendo a las vegadas merced en las cosas que con alguna razon guisada la puede facer, et honrando su gente de palabra et de fecho: et mostrándose por poderoso et por amador puede cometer et facer grandes fechos et cosas granadas a pro del imperio. Et aun dixeron que maguer el emperador amase a su gente et ellos a él, que se podrie perder aquel amor por tres razones; la primera cuando él fuese torticero manifiestamente, la segunda quando despreciase et aviltase los homes de su señorio, la tercera quando él fuese tan cruo contra ellos, que hobiesen a haber dél grant miedo ademas.

Que cosa es rey, et cómo es puesto en lugar de Dios.

Vicarios de Dios son los reyes cada uno en su regno puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia et en verdad quanto en lo temporal, bien asi como el emperador en su imperio. Et esto se muestra complidamente en dos maneras: la primera dellas es espiritual segunt lo mostraron los profetas et los santos, a quien dio nuestro Señor gracia de saber las cosas ciertamente et de facerlas entender; la otra es segunt natura, asi como mostraron los homes sabios que fueron como conoscedores de las cosas naturalmente: et los santos dixeron que el rey es señor puesto en la tierra en lugar de Dios para complir la justicia et dar a cada uno su derecho, et por ende lo llamaron corazon et alma del pueblo; ca así como el alma yace en el corazón del home, et por ella vive el cuerpo et se mantiene, asi en el rey yace la justicia, que es vida et mantenimiento del pueblo de su señorio. Et bien otrosi como el corazón es uno, et por él reciben todos los otros miembros unidat para seer un cuerpo, bien así todos los del regno, maguer sean muchos, porque el rey es et debe seer uno, por eso deben otrosi todos ser unos con él para servirle et ayudarle en las cosas que él ha de facer. Et naturalmente dixieron los sabios que el rey es cabeza del regno; ca asi como de la cabeza nacen los sentidos por que se mandan todos los miembros del cuerpo, bien así por el mandamiento que nace del rey, que es señor et cabeza de todos los del regno, se deben mandar, et guiar et haber un acuerdo con él para obedescerle, et amparar, et guardar, et endereszar el regno onde él es alma et cabeza, et ellos los miembros.

Quál es el poderio del rey, et cómo debe usar dél.

Sabida cosa es que todos aquellos poderes que desuso deximos que los emperadores han et deben haber en las gentes de su imperio, que esos mismos han los reyes en las de sus regnos, et mayores; ca ellos non tal solamente son señores de sus tierras mientras viven, mas aun a sus finamientos las pueden dexar a sus herederos, porque han el señorio por heredat, lo que non pueden facer los emperadores que lo ganan por elección, así como desuso deximos. Et demas el rey puede dar villa o castillo de su regno por heredamiento a quien se quisiere, lo que non puede facer el emperador, porque es tenudo de acrecentar su imperio

et de nunca menguarlo, como quier que los podrie bien dar a otro por servicio quel hobiese fecho, o quel prometiese de facer por ellos. Otrosi decimos que el rey se puede servir et ayudar de las gentes del regno quandol fuere menester en muchas maneras que lo non podrie facer el emperador. Ca el emperador por ninguna cuita quel venga non puede apremiar a los del imperio quel den mas daquello que antiguamente fue acostumbrado de dar à los otros emperadores, si de su grado non lo quisieren facer; mas el rey puede demandar et tomar del regno lo que usaron los otros reyes que fueron ante que él, et aun mas a las sazones que lo hobiese tan grant mester para pro comunal de la tierra, que lo non pueda escusar; bien asi como los otros homes que se acorren al tiempo de la cuita de lo que es suyo por heredamiento. Otrosi decimos que el rey debe usar de su poderio en aquellos tiempos et en aquella manera que desuso deximos que lo puede et debe facer el emperador.

Partidas. P. II, t. I, ll 1-3, 5 y 8.

4.7 EL ABSOLUTISMO REGIO

Por esta ley se prueva como el rey don Alfonso puede facer leyes e las pueden facer sus herederos.

Por fazer entender a los omes desentendudos que nos, el sobredicho rey don Alfonso, avemos poder de facer estas leyes también como los otros que las fezieron ante de nos, oy más queremos lo mostrar por todas estas maneras por razón e por fazana e por derecho. E por razón, que si los emperadores e los reyes que los imperios e los regnos ovieron por elección pudieron facer leys en aquello que tovieron como en comienda, quanto más nos que avemos el regno por derecho de heredamiento. Por fazana, ca non tan solamiente los reys de Espana que fueron antiguamiente las fecieron, mas condes e jueces e adelantados, que eran de menor guisa y fueron guardadas fasta en este tiempo. E pues que estos las fezieron, que avien mayores sobre sí, mucho más las podremos nos fazer, que por la merced de Dios non avemos mayor sobre nos en el temporal. Por derecho, ca lo podemos probar por las leyes romanas v por el derecho de santa eglesia e por las leys despaña que fezieron los Godos, en que dize en cada una destas que los emperadores e los reyes an poder de fazer leyes e de anader en ellas e de minguar en ellas e de camiar cada que mester sea. Onde por todas estas razones avemos poder conplidamiente de facer leyes. E por ende queremos comenzar en el nombre de Dios.

ALFONSO X, *El Espéculo*, lib. 1, tit. 1, 1 XIII.

4.8 EL TRIUNFO DE LA VINCULACIÓN POLÍTICA

Onde establescemos que todos sean apercibidos de guardar, et de cobdiciar a la vida, e la salud del Rey, e de acrescentar en todas cosas su honra dél e de su sennorío; e que ninguno no sea osado por fecho, ni por dicho, ni por consejo

de ir contra el Rey ni contra su sennorío, ni hacer alevantamiento ni bollicio contra él, ni contra su Reyno en su tierra ni fuera de su tierra, ni de pasarse contra sus enemigos, ni darles armas, ni otra ayuda ninguna por ninguna manera.

Fuero real, 1, 2, 1.

Principalmente, pàra que toda cibdad o reyno sea bien ordenado requierese principado de un príncipe sobirano e no de muchos. Ca según la opinión verdadera de todos los filósofos e sabios antiguos, sennaladamente Aristóteles en el tercero de las Políticas, toda comunidad es mejor e más perfectamente regida por un príncipe que por muchos, e dexando muchas cosas que en esta parte se podrían dezir, traheremos algunas razones más principales que los dichos sabios pusieron. (...)

Onde, según dizen los sabios antiguos e santos doctores, todos los cibdadanos e súbditos deven con mucha fee e lealtad ser subjectos e obedescer a su rey e príncipe natural, porque el príncipe es como la cabeza en el cuerpo umano, la qual tiene dos cosas principales sobre los otros miembros. Primeramente la cabeça es más alta e más excellente que los otros miembros. Lo segundo, la cabeça endereça, rige y govierna a todos los otros miembros. Ca en la cabeça es la ymaginaria e entendimiento, por la qual todos los miembros son endereçados en diversos operaciones. Pues es desta guisa el rey en el pueblo, ca el rey es la parte más alta e excellente en todo el reyno; después, por su entendimiento e prudencia, rige e govierna e endereza a todos los del reyno. Onde por la razón quel rey es más excellente, por aquella mesma manera le es devido onor e reverencia, e después, por la razón e causa quel rey, por su entendimiento e prudencia, endereça e rige los reynos, e a los que en ellos habitan, por aquella mesma razón, les es devida subjección, reverencia e obediencia. (...)

En tres cosas principales consiste la obediencia e reverencia, lealtad e fee que son devidas a todo natural rey o príncipe... Primeramente consiste... en fazer al rey o príncipe exterior e real reverencia, es a saber: con umilde e baxa inclinación fasta el suelo... Lo II° consiste esta reverencia e obediencia e subjección socorriendo e ayudando al rey con las propias faciendas; ca los súbditos son obligados de ayudar a su rey e príncipes con sus faziendas propias aviendolas menester para soportar los cargos de su real estado e para defensión de la república... Lo tercero principal en que consiste la reverencia al rey es en esquivar e apartar su mal e danno... más aún amando al rey con voluntad e amor interior mostrando este interno amor por obras.

R. Sánchez de Arévalo, *Suma de la Política* (1454-55).

Estas quatro cosas son naturales al sennorío del Rey, que non las deve dar a ningund home, nin las partir de sí, ca pertenescen a él por razón del sennorío natural: Justicia, Moneda, Fonsadera e suos Yantares.

Fuero Viejo, 1, 1, 1.

Mio fijo: cosa es natural e de razón probada, segund que yo agora te diré e te demostraré, en que los vasallos deben por derecho servir e obedescer, guardar

e honrar al su rey en mayor grado e estado; e pues que Dios le da que sea rey e sennor natural, que en esto se ayuntan dos sennoríos. El primero, sennorío del regno; el segundo, sennorío de naturaleza; que es sennorío que hereda de sangre e de hueso. Grand cosa es e mucho de preciar cuando el sennor puede decir a sus vasallos: *yo so vuestro rey e vuestro sennor natural de padre e dagüelo e de visagüelo,* e dende arriba cuanto se más puede decir con verdat.

REY DON SANCHO, *Libro de los castigos* (s. XIII).

Naturaleza, tanto quiere decir como debdo que han los homes unos con otros por alguna razón en se amar et se querer bien. Et el departimiento que ha entre natura et naturaleza es éste, que natura es una virtud que face seer todas las cosas en aquel estado que Dios las ordenó: et naturaleza es cosa que semeja a la natura, et que ayuda a seer et a mantener todo lo que descende della.

Diez maneras posieron los sabios antiguos de naturaleza: la primera et la mejor es la que han los homes con su sennor natural, porque también ellos como aquellos de cuyo linage decenden, nascieron, et fueron raigados et son en la tierra onde es el sennor: la segunda es la que viene por razón de vasallage; la tercera, por crianza; la quarta, por caballería: la quinta, por casamiento; la sexta, por heredamiento; la setena, por sacarlo de cativo o por librarlo de muerte o de deshonra; la ochava, por aforramiento de que no rescibe precio el que lo aforra; la novena, por tornarlo cristiano; la decena, por moranza de diez annos que faga en la tierra maguer sea natural della.

Partidas, 4, 24, 1; 4, 24, 2.

4.9 LA SUBSTITUCIÓN FIDEICOMISSARIA

De la substitución que es llamada en latin fideicomissaria.

Fideicomissaria substitutio en latin tanto quiere decir en romance como establescimiento de heredero, que es puesto en fe de alguno que la herencia que dexa en su mano que la dé a otro, así como si dixiese el facedor del testamento: establesco por mio heredero a fulan, et ruegol, o quiero o mandol que esta mi herencia quel yo dexo, que la tenga tanto tiempo, et después que la dé et la entregue a fulan. Et tal establescimiento como este puede facer todo home a cada uno del pueblo, solo que nol sea defendido por alguno ley deste nuestro libro; pero decimos que este que es rogado et establescido en esta manera, que debe entregar et dar la herencia al otro, asi como el testador mandó, sacada ende la quarta parte de toda la herencia que puede tener para si, et esta quarta parte es llamada en latin *trebellianica.* Et si este que asi fuese establescido por heredero non quisiere rescebir la heredat o despues que la hobiere rescebida non la quisiere entregar al otro, puedel apremiar el judgador del logar que lo faga.

Partidas. P. VI, t., 5, l. 14.

4.10 EL RÉGIMEN VINCULAR

Vínculos y mayorazgos llamamos a aquellos bienes unidos, y tan estrecha-

mente ligados entre sí, que jamás puedan separarse, ni entrar en otra familia por qualquier título que sea, o poseerse por otra persona que la llamada entre los de la cognación o afecto, por aquel dueño que de ellos en este modo dispuso. De esta definición ya se conoce que lo mismo es hacer vínculo y mayorazgo, que extraer los bienes a él sujetos del comercio de los hombres, pues que ya tales bienes solo deben servir a una de las innumerables familias que hay en el mundo; y aún no a toda una familia, sino a sola una persona de esta familia. (...)

Hay entre fideicomisos y mayorazgos, aunque en algo se asemejen, mucha diferencia, como notó entre otros Parladorio. En los fideicomisos la consistencia de los bienes en una sola familia no era perpetua, por más que el testador mirase a su perpetua conservación; todo esa perpetuidad se terminaba en el quarto grado o quarta generación, quedando los bienes libres en las generaciones siguientes, como luego diremos. No sucedía en estos fideicomisos una sola persona; tan lejos de esto se difería la sucesión a todos los que se encontraban en un mismo grado, desconocida la indivisibilidad de bienes, orden de primogenitura, preferencia de sexo, edad y otras varias qualidades que hoy atendemos en la sucesión de nuestros mayorazgos. Aun cuando la sucesión por especial voluntad del testador debiera deferirse a una sola persona y único sucesor, podían extraerse de los bienes fideicomisarios dotes y donaciones nupciales para casar hijos e hijas en sumo bien de la población, y aumento de la República, como en otra parte con más difusión diremos.

Sólo, pues, los romanos dieron con sus fideicomisos la primera idea de los mayorazgos; pero ésta se adelantó mucho en la edad posterior, singularmente con el entable, que sobre las ruinas del romano Imperio se hizo en los feudos. Es, pues, necesario que entre el histórico compendio que vamos haciendo de los mayorazgos, mezclemos también en compendio la historia de los feudos.

J. F. de Castro: *Discursos críticos sobre las leyes y sus intérpretes* (1765) III, 1, 11-12.

El sistema fiscal de la Iglesia 4.11

Tu fraternidad nos hizo saber que ciertos laicos intentan privar a tus iglesias y clérigos de los diezmos mediante sucios manejos. Algunos afirman que hay que entregar el diezmo de lo que queda después de separar para la simiente y demás gastos de las labores agrícolas. Otros, toman la décima parte de los frutos que reciben de los colonos y la entregan a otras iglesias, o a otros clérigos, o a los pobres, o la dedican a otros usos, según les parece. Hay quien no se avergüenza de privar a ciertos clérigos de sus diezmos, porque desprecian su depravado comportamiento. Verdad es que si los que tal hacen guardasen a Dios, de quien proceden todos los bienes, el debido respeto, no osarían atentar contra el derecho eclesiástico, ni sustraer los diezmos, que son los tributos para las almas de los necesitados. Puesto que Dios, del cual es la tierra y su plenitud, el orbe terrestre y todo lo que hay en él, no ha de ser de menor condición que el

señor temporal, a quien necesaria e íntegramente se le paga lo acordado por las tierras dadas a cultivar a otros, sin descontar nada para gastos o simiente. Por lo tanto es deleznable que se atrevan, presentada la ocasión o urdiendo cualquier fraude, a disminuir los diezmos que Dios ordenó le fuesen entregados como reconocimiento de su dominio universal, afirmando que suyos son los diezmos y primicias. Puesto que lo debido a Dios es la entrega de los diezmos, éstos han de darse a los clérigos, a los cuales se los concedió Dios para su culto. Si después de advertidos, los laicos no quisieren cumplirlo, se les obligará con las penas eclesiásticas. Y lo mismo que el colono ha de entregar la décima parte de todos los frutos que le pertenecen por cultivar la tierra, así también, el señor está obligado a entregar sin mengua la décima de la parte que recibe por ser el dueño de la tierra. Ni pueden, a no ser aquellos a quienes pertenece por derecho divino, quedarse con los diezmos, amparándose en la maldad de los clérigos, puesto que a nadie le es lícito conceder a otro las cosas ajenas sin el consentimiento del Señor. Porque no queremos consentir que, con cualquier excusa, se disminuyan los derechos de las iglesias y de los clérigos, ordenamos que obliguéis a todos los que, por razón de las personas o de los precios, están obligados a pagar los diezmos a las iglesias y clérigos de tu diócesis, a entregarlos íntegramente y sin excusa.

CONCILIO DE ROMA (1210), *apud* Corpus Iuris Canonici.

Que cosa es diezmo et quántas maneras son dél.

Diezmo es la decena parte de todos los bienes que los homes ganan derechamiente: et esta manda santa eglesia que sea dada a Dios porque él nos da todos los bienes con que vevimos en este mundo. Et deste diezmo son dos maneras: la una es aquella que llaman en latin predial, que es de los frutos que cogen de las tierras et de los árboles; et la otra es llamada personal, et es aquella que dan los homes por razon de sus personas, cada uno segund aquello que gana por su servicio o por su mester.

De qué cosas deben dar diezmos los homes por razon de sus personas.

Dezmar deben aun los homes por razon de sus personas de otras cosas sin las que dice en la ley ante desta. Et porque son de muchas maneras mostró santa eglesia a cada uno de qué cosas debe dar diezmo, et estableció que los reyes diesen diezmo de lo que ganasen en las guerras que ficiesen derechamente, asi como contra los enemigos de la fe: eso mesmo deben facer los ricos homes et los caballeros, et todos los otros cristianos: et aun tovo por bien que los ricos homes diesen diezmo demas desto de las rentas que tienen de los reyes por tierra, et los caballeros de las soldadas que les dan sus señores. Otrosi mandó que los mercaderes lo diesen de lo que ganasen en sus mercadurías, et los menestrales de sus menesteres: et aun los cazadores, de qual natura quier que sean, también de lo que cazasen en las tierras como en las aguas: et aun los maestros de qual sciencia quier que sean que mostraren en sus escuelas, quier sean clérigos o legos; ca quiso que diesen diezmo tambien de lo que recibiesen por salario, como de lo que les dan los escolares porque los muestran. Et otrosi mandó que los judgado-

res lo den de aquello que les dan por sus soldadas, también los que judgan en la corte del rey como los otros que judgan en las cibdades et en las villas: et aun los merinos et todos los otros que han poder de facer justicia por obra que lo den de sus soldadas: et los voceros de aquello que ganan por razonar los pleitos: et los escribanos de lo que ganan por escrebir los libros: et todos los otros homes de cual natura quier que sean de las soldadas que les dan sus señores por los servicios que les facen. Et non tan solamente tovo por bien santa eglesia que diesen los cristianos diezmo de todas las cosas sobredichas mas aun de los días en que viven: et por eso ayunan la quaresma que es la decena parte del año.

Por quántas razones non deben los homes por cobdicia sacar la simiente ante que den el diezmo.

Escatiman algunos homes muy sin razon cuidando que deben sacar la simiente ante que den el diezmo, et dicen asi: que esto pueden facer porque aquella simiente fue ya otra vez dezmada, et los que se mueven por cobdicia a facer esto, muestra el derecho de santa eglesia cómo non catan bien lo que es guisado. Ca nuestro señor Dios que dió la primera simiente de grado gela dio et sin embargo ninguno non queriendo que gela tornasen: et por esta razon los que la agora siembran non deben facer fuerza en ella nin la deben sacar: et aun hi ha otra razon por que la non deben sacar, ca la simiente pues que es sembrada muere, et por ende non es en poder de aquel que la sembró, mas en poder de Dios que la face nascer et crecer, et la aduce a fruto. Otra razon hi ha aun porque no la deben sacar; ca nuestro señor Dios non debe ser de peor condición que los homes en sus heredades, ca si alguno da a otro a labrar su heredat por cierta contia o por cierta cosa quel dé por ende, non debe el que la labrare sacar las despensas, nin la simiente, ni otra cosa ninguna ante que el señor tome aquello que ha de haber: pues si esto pueden los homes facer en sus heredades, mucho mas lo deben guardar a Dios que es señor de toda la tierra et de todas las otras cosas que son en ella.

Partidas. P. I, t. XX, 11. 1.3 y 14.

La teocracia pontificia 4.12

Lo sabe Aquel que nada ignora: nadie crea que pretendemos perturbar o disminuir el poder del preclaro rey franco, pues tampoco él quiere, ni puede obstaculizar nuestra propia jurisdicción. Pero el Señor dice en el Evangelio: *Si pecare tu hermano, ve y repréndele a solas. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma contigo a uno o dos, para que por la palabra de dos o tres testigos sea fallado todo negocio. Si lo desoyere, comunícalo a la Iglesia; y si a la Iglesia desoye sea para ti como gentil o publicano* (Mat. 18). El rey inglés se halla suficientemente preparado para demostrar que el rey de los francos pecó y que habiéndole reprendido, según la ley evangélica, al no conseguir nada, lo puso en conocimiento de la Iglesia. Nos que, por disposición divina, hemos sido puestos al frente de la Iglesia universal, ¿podremos olvidar el

precepto divino, no actuando según su disposición, a no ser que el rey, bien ante nuestra presencia o la de nuestro legado, testimonie lo contrario? No pretendemos, a no ser por un privilegio especial del derecho común o porque se realice alguna cosa contraria a la costumbre, juzgar sobre el feudo, pues tal juicio le pertenece a él. Pero, como con cualquier otro hombre, podemos y debemos juzgar su pecado, lo que, sin duda alguna, nos pertenece. La dignidad real no debe considerar injurioso el acatar este juicio apostólico. El ínclito emperador Valentiniano encargó a los sufragáneos de la iglesia milanesa que procurasen colocar en la sede pontificia a una persona tal, a la cual, nosotros que regimos el Imperio, sinceramente sometemos nuestras cabezas y que, cuando como hombres pequemos, necesariamente aceptemos sus consejos como las medicinas un enfermo. Tampoco rechacemos por humilde, lo que estableció el emperador Teodosio y que Carlos, de cuya estirpe sabemos que desciende el mismo rey, renovó: cualquiera que tuviere un pleito, si el demandante o el reo, bien al iniciarse el pleito, o en el transcurso del tiempo, o cuando se tramita, e incluso cuando ya se ha comenzado a dictar sentencia, elige el juicio del prelado de la sacrosanta sede, sin vacilación alguna, incluso oponiéndose alguna de las partes, se trasladará ante el juicio de los obispos con la demanda de los litigantes. Nadie, que piense normalmente, desconoce que no nos apoyamos en institución humana, sino divina, ya que nuestra potestad no deriva de los hombres, sino de Dios, y que corresponde a nuestro cargo corregir a todo cristiano que mortalmente peque y, si desprecia la corrección, contenerle mediante las penas eclesiásticas. Pero tal vez se diga que con los reyes se ha de proceder de modo distinto que con los demás. Sin embargo en la ley divina está escrito: *Igualmente juzgarás al poderoso y al humilde, no existiendo en ti acepción de personas*. Aunque en cualquier criminal pecado podemos proceder de forma tal que conduzcamos al pecador del vicio a la virtud, del error a la verdad, especialmente debemos hacerlo cuando se atente contra la paz, que es el vínculo de la caridad. Finalmente, puesto que entre los reyes se han concluido tratados de paz, firmados con el juramento expreso de ambos, los cuales, sin embargo, no se observaron durante el tiempo convenido, ¿acaso no podremos conseguir, en virtud de la religión del juramento, el cual no hay duda que pertenece al juicio de la Iglesia, que se reformen los violados tratados de paz? Para no fomentar tanta discordia con disimulos, ordenamos a nuestro legado que no deje de actuar conforme a nuestras instrucciones, a no ser que el propio rey establezca con el otro una paz sólida, o al menos acepte que el abad y el arzobispo de Bourges sepan claramente si la causa que el rey inglés propone contra él en presencia de la Iglesia es justa, o si es legítima la defensa que nos ha dado a conocer mediante sus cartas.

Bula *Novit Ille* (1200)

4.13 LA BULA «VENERABILEM» (1209)

Algunos príncipes han utilizado sobre todo esta objeción, diciendo que el legado de la sede apostólica actuó como un elector o procurador. Como elector, habría metido su hoz en la mies ajena y entrometiéndose en la elección habría

derogado la autoridad de los príncipes. Como procurador, parece que procedió falsamente al estar ausente una de las partes al no haber sido citada y por lo tanto no debió ser juzgada como rebelde.

Reconocemos como es nuestro deber a aquellos príncipes el derecho y la potestad de elegir al rey y promoverlo después a emperador, puesto que les pertenece por derecho y por la antigua costumbre, y sobre todo, porque tal derecho y potestad les vino a ellos de la sede apostólica, la cual traspasó de los griegos a los germanos en la persona del magnífico Carlos. Pero los príncipes deben reconocer, y, ciertamente lo hacen, como ellos lo hicieron en nuestra presencia, que el derecho y la autoridad de examinar a la persona elegida rey y que ha de ser promovida al Imperio nos pertenece, puesto que nos le ungimos, consagramos y coronamos. Pues, regular y generalmente se ha observado que el examen de la persona pertenecía a aquel que debe imponer las manos. ¿Pues acaso, si los príncipes, no sólo en discordia, sino en concordia, eligen como rey a cualquier sacrílego o excomulgado, tirano, necio o hereje, debemos nos ungir, consagrar y coronar a tal persona? En absoluto.

Así pues, respondiendo a las objeciones de los príncipes, afirmamos que nuestro legado aprobando al rey y reprobando al duque, ni actuó como elector puesto que no hizo que fuese elegido alguien, ni eligió; ni de procurador, pues ni condujo, en cuanto al acto de los electores, a confirmar o anular la elección de uno u otro. Ejerció el oficio de denunciante porque consideró indigna a la persona del duque e idónea a la del rey para obtener el Imperio, no tanto por los esfuerzos de los electores como por los méritos de los elegidos, aunque muchos de aquellos que obtienen el poder, por derecho y costumbre de elegir al rey y promoverlo a emperador dan su asentimiento al mismo rey, y porque los partidarios del duque se atrevieron a elegirle estando otros ausentes y despreciándolos, queda claro que ellos procedieron falsamente, cuando a la elección se opuso más el desprecio de uno que los obstáculos de muchos. Así pues, nos, exigiéndolo la justicia, consideramos y nombramos al rey y no al duque. Puesto que en la elección se dividen los votos de los príncipes, podemos favorecer al otro después de la amonestación y la prevención de las partes, mayormente cuando nos piden la unción, consagración y coronación; así brilla a la vez el derecho y el ejemplo.

¿Acaso, si advertidos y amonestados los príncipes no pudiesen o no quisiesen ponerse de acuerdo, la sede apostólica carecerá de abogado y defensor y la culpa de aquellos redundará en pena para ella?. Así pues, conozcan los príncipes que habiendo sido elegidos en discordia Lotario y Conrado, el romano pontífice coronó a Lotario, quien coronado obtuvo el Imperio y que finalmente el mismo Conrado volvió a su gracia. Exhortamos a aquellos que se aparten del duque, justamente reprobado por nos, y que no resistan ponerse al lado del rey (...). Pues, los impedimentos del duque son notorios, a saber: la excomunión pública, el perjurio manifiesto y persecución divulgada de sus progenitores y de él mismo contra la sede apostólica y otras iglesias. Además, fue anudado por nuestro predecesor con el vínculo de la excomunión, lo cual reconoció cuando por su embajador pidió el favor de la absolución por lo cual fue elegido estando

excomulgado. Así mismo, también y contra su juramento se atrevió a usurpar el reino por el vicio de la ambición y sin buscar el consejo de la sede apostólica, cuando debía haber consultado antes a la Iglesia romana acerca de aquel juramento. No tiene ningún valor para su total excusa, decir que aquel juramento fue ilícito, pues nos debía haber preguntado, antes que ir contra él por temeridad propia. (...) Pues nadie con mente sana ignora que nos pertenece juzgar si tal juramento es lícito o ilícito y por lo tanto si se ha de observar o no. Además, si dicho duque obtuviere el poder, la libertad de los príncipes perecería con la elección. (...)

Pues si lo mismo que antes su hermano había sucedido a su padre, ahora el duque sucediese a su hermano, parecería que el Imperio se debía a la sucesión y no a la elección: esto redundaría en perjuicio de los príncipes, viéndose que sólo los de la familia del duque ostentaban el Imperio. Así pues, exhortando a tu nobleza, mandamos por los escritos apostólicos que totalmente te apartes de dicho·duque, sin que sea obstáculo el juramento que por razón del reino le hiciste, puesto que tal juramento no se debe observar en cuanto que fue reprobado para obtener el Imperio.

BULA *Venerabilem* (1209), *apud Decret. Gregor.* lib. 1 tít. VI.

4.14 TEORÍA DE LA LUNA Y EL SOL

Del mismo modo que Dios, creador del universo, colocó en el firmamento dos grandes astros, el mayor para iluminar el día y el más pequeño la noche, así también, en el espacio universal, llamado Iglesia con celeste nombre, estableció dos potestades supremas, la autoridad de los pontífices y la potestad real, para que estén al frente de las almas la mayor, y de los cuerpos la menor, comparados respectivamente al día y la noche. Por lo tanto, lo mismo que la luna, porque recibe la luz del sol, es inferior a él no sólo en cuanto a la cantidad, sino en calidad, así como en volumen y en efectos, igualmente el resplandor de la potestad real dimana de la autoridad pontificia, y cuanto más se aproxima a su presencia menor es su luz y brilla con tanta mayor nitidez cuando más lejana está. Italia que, por divina disposición, consiguió el principado sobre las restantes provincias, mereció ser la sede de la potestad y del principado. Por eso, aunque debamos extender nuestra solicitud a todas las provincias, sin embargo, conviene que de modo especial cuidemos paternalmente de Italia, pues en ella se asienta el fundamento de la religión cristiana y por el primado de la Sede Apostólica ostenta el principado del sacerdocio y del reino. Tal misión la realizaremos con mayor brillo, si con nuestro esfuerzo procuramos que los hijos no se conviertan en esclavos y los pequeños no sean oprimidos por los poderosos. Para que observando equidad en el gobierno, los unos sirvan de manera que no sean maltratados por los otros. Y no menosprecien el estar sometidos, ni los otros intenten ponerse a la cabeza. Deseando cobijaros, como a hijos predilectos, en los brazos de la protección apostólica, determinamos firmemente, para gloria del divino nombre y para honra de la sede apostólica, apoyaros, en la medida

que sea posible, con nuestro patrocinio, contra la opresión y la molesta injuria, para que con la ayuda de la protección apostólica podáis perseverar en una situación conveniente e, iniciada, la concordia continúe incrementándose siempre entre vosotros. Esperamos y tenemos como cierto, que a nosotros y a la Iglesia Romana prestaréis siempre el homenaje grato de la devoción y de la fe. Para que vosotros, recibiendo nuestro proteccional patrocinio y, nosotros, vuestro homenaje de consagración, obtengamos una grata utilidad. Por lo que advertimos a todos vosotros y exhortamos en el Señor, ordenándolo mediante apostólica carta, pues que obtuvisteis nuestra firme y segura lealtad y que, como es propio de la ponderación apostólica, intentaremos hacer por vosotros más de lo que prometemos, así también vosotros os esforcéis en hacer siempre aquellas cosas que más convengan al honor y provecho de la Iglesia Romana para así corresponder dignamente a su favorable protección.

EPISTOLA *Sicut Universitatis conditor* (1198), *apud* S. BALUZIUS: *Epistolarum Inocentii III*, I, 235.

BULA «UNAM SANCTAM» (1302) 4.15

Por apremio de la fe, estamos obligados a creer y mantener que hay una sola y Santa Iglesia Católica y la misma Apostólica, v nosotros firmemente la creemos y simplemente la confesamos, y fuera de ella no hay salvación ni perdón de los pecados, como quiera que el Esposo clama en los cantares: *Una sola es mi paloma, una sola es mi perfecta. Unica es ella de su madre, la preferida de la que la dio a luz* [*Cant.* 6, 8]. Ella representa un solo cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo, y la cabeza de Cristo, Dios. En ella hay *un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo* [*Ef.* 4, 5]. Una sola, en efecto, fue el arca de Noé en tiempo del diluvio, la cual prefiguraba a la única Iglesia, y, con el techo en pendiente de un codo de altura, llevaba un solo rector y gobernador, Noé, y fuera de ella leemos haber sido borrado cuanto existía sobre la tierra. Mas a la Iglesia la veneramos también como única, pues dice el Señor en el Profeta: *Arranca de la espada, oh Dios, a mi alma y del poder de los canes a mi única* [*Ps.* 21, 21]. Oró, en efecto, juntamente por su alma, es decir, por sí mismo, que es la cabeza, y por su cuerpo, y a este cuerpo llamó su única Iglesia, por razón de la unidad del esposo, la fe, los sacramentos y la caridad de la Iglesia. Esta es aquella *túnica* del Señor, *inconsútil* [*Jn.* 19, 23] que no fue rasgada, sino que se echó a suertes. La Iglesia, pues, que es una y única, tiene un solo cuerpo, una sola cabeza, no dos, como un monstruo, es decir, Cristo y el vicario de Cristo, Pedro y su sucesor, puesto que dice el Señor al mismo Pedro: *Apacienta mis ovejas* [*Jn.* 21, 17]. *Mis ovejas*, dijo, y de modo general, no éstas o aquéllas en particular; por lo que se entiende que se las encomendó todas. Si, pues, los griegos u otros dicen no haber sido encomendados a Pedro y a sus sucesores, menester es que confiesen no ser de las ovejas de Cristo, puesto que dice el Señor en Juan que hay *un solo rebaño y un solo pastor* [*Jn.* 10, 16].

Por las palabras del Evangelio somos instruidos de que, en ésta y en su

potestad, hay dos espadas: la espiritual y la temporal... Una y otra espada, pues, están en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse en favor de la Iglesia; aquélla, por la Iglesia misma. Una por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual... Que la potestad espiritual aventaje en dignidad y nobleza a cualquier potestad terrena, hemos de confesarlo con tanta más claridad, cuanto aventaja lo espiritual a lo temporal... Porque, según atestigua la Verdad, la potestad espiritual tiene que instituir a la temporal, y juzgarla si no fuere buena... Luego si la potestad terrena se desvía, será juzgada por la potestad espiritual; si se desvía la espiritual menor, por su superior; mas si la suprema, por Dios solo, no por el hombre, podrá ser juzgada. Pues atestigua el Apóstol: *El hombre espiritual lo juzga todo, pero él por nadie es juzgado* [1 *Cor.* 2, 15]. Ahora bien, esta potestad, aunque se ha dado a un hombre y se ejerce por un hombre, no es humana sino antes bien divina, por boca divina dada a Pedro, y a él y a sus sucesores confirmada en Aquel mismo a quien confesó, y por ello fue piedra, cuando dijo el Señor al mismo Pedro: *Cuanto ligares,* etc. [*Mt.* 16, 19]. *Quienquiera, pues, resista* a este poder así ordenado por Dios, *a la ordenación de Dios resiste* [*Rom.* 13, 2] a no ser que, como Maniqueo, imagine que hay dos principios, cosa que juzgamos falsa y herética, pues atestigua Moisés no que "en los principios", sino que *en el principio creó Dios el Cielo y la Tierra* [*Gén.* 1, 1]. Ahora bien, someterse al Romano Pontífice, lo declaramos, lo decimos, definimos y pronunciamos como de toda necesidad de salvación para toda humana criatura.

Bonifacio VIII: bula *Unam Sanctam* (1302).

4.16 La soberanía pontificia sobre las islas

Como príncipe católico, tu magnificencia, laudable y fructuosamente piensa y pretende recabar el consejo y el apoyo de la Sede Apostólica para conseguir más provechosamente propagar el glorioso nombre y para acumular en el cielo un premio de felicidad y para extender los límites de la Iglesia, predicar la verdad de la fe cristiana a los pueblos incultos y rudos y para extirpar las plantas de los vicios del campo del Señor. Confiamos que, con la ayuda del Señor, en dicha tarea alcanzaréis tanto más éxito cuanto más procedente sea el consejo y actúes con la mayor discreción, puesto que siempre suelen conseguir el auténtico triunfo y fin los que recibieron con amor el principio de la fe y de la religión. En efecto, no hay duda de que Irlanda y todas las demás islas, iluminadas por Cristo, sol de justicia, y que recibieron las doctrinas de la fe cristiana, pertenecen a la jurisdicción del bienaventurado Pedro y de la sacrosanta Iglesia Romana. Por ello, de tanto mejor grado plantamos allí el semillero fiel y el germen grato a Dios, cuanto más atentamente lo consideramos mediante un interior examen. Diste a entender, carísimo hijo en Cristo, que tú deseabas llegar a la isla de Irlanda para someter a aquel pueblo a las leyes y arrancar

de allí las plantas de los vicios y que te comprometías a pagar como tributo al bienaventurado Pedro un denario anual por cada casa y que conservarías íntegros e intactos los derechos de las iglesias de aquel territorio. Nos, adhiriéndonos favorablemente a tu laudable y piadoso deseo y accediendo benignamente a tu petición, consideramos grato y aceptable que penetres en dicha isla para extender los límites de la Iglesia, para frenar la carrera de los vicios y sembrar las virtudes, y para incremento de la religión cristiana. Actúa para el honor de Dios y para la salud de aquella tierra. Que el pueblo del mencionado país te reciba honrosamente y te venere como señor, permaneciendo íntegra e intacta la jurisdicción eclesiástica, así como el tributo de un denario anual por cada casa para el bienaventurado Pedro y la sacrosanta Iglesia Romana.

Bula *Laudabiliter* (1155). *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum,* II, 627-8.

EL VASALLAJE A SAN PEDRO **4.17**

Vasallaje a San Pedro de Pedro II de Aragón (1204).

En el año séptimo del pontificado del papa nuestro señor Inocencio III, en el mes de noviembre, Pedro, rey de Aragón, se dirigió a la sede apostólica para recibir de dicho papa el cíngulo militar y la diadema. Vino por mar con cinco galeras y acostó en la isla que está entre Ostia y el Puerto, llevando consigo al arzobispo de Arles, al preboste de Maguelona, con los que se halló presente el electo de Montemayor y algunos otros clérigos nobles y prudentes. También llevó consigo a su tío Sancho y a Hugo de Bancis, a Roselino de Marsella, a Arnaldo de Forea y a otros muchos nobles y poderosos. Habiendo enviado a él casi doscientas caballerías y bestias de carga, el papa le hizo venir a presencia suya en San Pedro, enviando a su encuentro a algunos cardenales, al senador de la ciudad y a otros muchos nobles y magnates, dándole honrosamente hospedaje en la casa de los canónigos.

Al tercer día, fiesta de San Martín, el supradicho papa, con los cardenales obispos, presbíteros y diáconos, con el primicero y los cantores, con el senador y hombres de justicia, jueces, abogados y secretarios y con otros muchos nobles y popular concurso, vino al monasterio de San Pancracio mártir, en el Transtíber, e hizo conducir allí al mencionado rey, de mano de Pedro, obispo portuense. Al cual seguidamente y por su propia mano coronó, dándole todas las insignias reales: el manto y la dalmática, el cetro y el globo, la corona y la mitra, y recibiendo su juramento corporal, cuyo es el tenor siguiente.

Yo, Pedro, rey de Aragón, prometo y confieso que siempre seré fiel y obediente a mi señor papa Inocencio, a sus católicos sucesores y a la Iglesia romana, conservaré fielmente mi reino en su obediencia, defendiendo la fe católica y persiguiendo la maldad herética; custodiaré la libertad e inmunidad de las iglesias y defenderé sus derechos; me esforzaré por conservar la paz y la justicia en toda la tierra sumisa bajo mi potestad, así Dios me ayude y estos Santos Evan-

gelios. Así instituido rey, con gran pregón de alabanza y favorable aplauso, volvió coronado junto al papa a la basílica de San Pedro, sobre cuyo altar depositó el cetro y la diadema, y de mano de nuestro señor el papa recibió la espada militar, y ofreció su reino a Pedro, príncipe de los apóstoles, y allí mismo instituyó un censo con documento que entregó allí mismo al papa, sobre el altar y cuyo es el tenor siguiente:

Con mi corazón creeré y con mi boca confesaré que el romano pontífice, sucesor del bienaventurado Pedro, es vicario de Aquel por quien los reyes reinan y los príncipes gobiernan, el que manda en el género humano, que da a cada uno lo que El quiere. Yo, Pedro, por la gracia de Dios rey de Aragón, conde de Barcelona y Señor de Montpellier, deseando estar fortificado, después de la de Dios, con la protección del bienaventurado Pedro y de la apostólica sede, a ti reverendísimo padre y sumo señor nuestro pontífice, Inocencio, y por ti, a la sacrosanta sede apostólica romana, ofrezco mi reino; y ello a ti y a tus sucesores a perpetuidad bajo la mirada del divino amor y para remedio de mi alma y la de mis progenitores, instituyo un censo anual, para que por la cámara regia doscientos cincuenta *masemutimos* sean entregados a la sede apostólica, y yo y mis sucesores especialmente nos mantengamos fieles a él y respetemos el pacto. Decreto que esto sea conservado como ley perpetua, pues firmemente espero y confío, que tú y tus sucesores, a mí y mis sucesores y a dicho reino, defenderéis con la autoridad apostólica, principalmente ahora, en que habiendo llegado a la sede apostólica movido por gran afecto de devoción, tus propias manos, casi cual las del bienaventurado Pedro, al rey aplicasteis solemnísimamente para coronarlo. Y a fin de que esta concesión real tenga una inviolable firmeza, con el consejo de los próceres de mi curia, presente mi venerable padre el arzobispo arlesiano, y mi tío Sancho, y Hugo de Bancis y Arnaldo Forense, con mis barones, lo hice corroborar con mi sello.

Hecho en Roma, en San Pedro, en el año de la Encarnación del Señor 1204, el día 10 de noviembre, en el año octavo de mi reinado. Habiendo sido observadas todas las cosas ritualmente, hizo nuestro señor el papa que el rey fuera conducido por la Ciudad a la iglesia de San Pablo, donde hallando preparadas las galeras penetró en ellas, fortificado con la bendición apostólica, y le deseó un feliz regreso a su casa.

apud D. Mansilla: *La documentación pontificia hasta Inocencio III* (965-1216) p. 340.

4.18 La excomunion de Pedro III. (1283)

16. Para evitar pues que conminaciones tan justas se vuelvan injustas con irrisión, si a la justicia le llega a faltar la ejecución que le corresponde, y a fin también de que la demencia no acompañada de grave castigo llegue a crecer hasta ese punto, hemos estimado oportuno que una sentencia vengadora alcance al mencionado Pedro, descendiente de los reyes de Aragón, y a su desmedida osadía. Por ello, al tiempo que declaramos libre el reino de Aragón y demás tierras de este rey conforme al consejo de sus hermanos, según se indica

a continuación, privamos por sentencia a dicho Pedro, rey de Aragón, por exigirlo así la justicia, de su reino, tierras y honor real y, despojándole de ellos, los ofrecemos a la ocupación de católicos —la Sede apostólica dispondrá en cuanto a las personas y a la manera en los antedichos reino y tierras—, quedando a salvo, como queda sentado, el derecho de la Iglesia romana. A sus vasallos, a quienes hemos absuelto ya del juramento de fidelidad por el que pudieran estarle sujetos, los declaramos totalmente libres y los eximimos una vez más expresamente de él y de cualquier vínculo de fidelidad y homenaje. Anunciamos que quedan sujetos a excomunión Pedro, rey en otro tiempo, los cómplices y favorecedores sicilianos de tales hechos y cualesquiera otros particulares que han despreciado vergonzosamente las citadas advertencias, prohibiciones y conminaciones; y quedan bajo sentencia de entredicho los concejos, ciudades, castros y demás lugares, imponiéndoles penas semejantes por las mismas causas y por su continuada y creciente contumacia.

17. Prohibimos además de la manera más severa a todos los fieles cristianos de cualquier condición, preeminencia y estado, aun cuando estuvieran revestidos de dignidad pontifical o real, y de modo muy especial a arzobispos, obispos, prelados de inferior condición, a eclesiásticos, religiosos de cualquier religión u orden, a seglares y al mismo Pedro, rey que fue de Aragón, a condes, vizcondes, barones, a los concejos de ciudades, castros y demás lugares, y a todos los vecinos y moradores de aquel reino y tierras de que hemos despojado al citado Pedro, rey entonces de Aragón, que este Pedro pueda interferir de manera alguna en los asuntos de tales reino y tierras. (...)

18. Nos, pues, damos por nulos con pleno poder las uniones, pactos, alianzas, acuerdos y cuanto de tal haya podido existir; dispensamos por entero de los juramentos prestados con tal motivo y de las penas señaladas a todos y cada uno de cuantos se obligaron solemnemente a observarlos. Y de muy especial manera a los arzobispos, obispos y demás eclesiásticos, a los condes, vizcondes, barones, vecinos y moradores sobredichos del reino y tierras de Aragón prohibimos expresamente que reciban o tengan por rey al citado Pedro, rey que fue de Aragón, prohibimos que le obedezcan y atiendan, en su persona o en la de quien le represente, en materia de tributos, ayudas, deudas por derecho real o de señorío, o traten de darle satisfacción bajo el pretexto que sea. Establecemos, por otra parte, que el mencionado Pedro, antes rey, y cualquier individuo, cualquiera que sea su preeminencia, condición o estado eclesiástico o civil, aunque ostenten el brillo de la dignidad real, queden sometidos a sentencia de excomunión; y a la de interdicto, que también fulminamos desde este momento, las ciudades, castros, villas y demás lugares, así como también sus concejos, que se atrevan temerariamente a pasar por alto las citadas prohibiciones o una cualquiera de ellas.

19. Ningún privilegio o indulgencia concedidos por esta Sede, sea cual fuere su forma o expresión, a cualesquiera emperadores, reyes, príncipes, arzobispos u otros prelados, cistercienses, predicadores, menores, hospitalarios, templarios o a otras personas eclesiásticas o seglares, por más que estén constituidas

en dignidad, a ciudades, castros, lugares, comunidades, asociaciones o concejos cualesquiera, pueda impedir o dilatar el efecto del presente proceso, puesto que dejamos enteramente sin vigor todos estos privilegios e indulgencias en lo que a esto atañe. Y, sin embargo de esto, pasaremos, mediante la divina gracia, a privar a los usurpadores de este jaez, y especialmente a los mencionados prelados, eclesiásticos, condes, vizcondes, barones, vecinos, moradores, ciudades, castros, villas y demás lugares y a sus concejos de cualquier privilegio, indulgencia, inmunidad, aun cuando tales gracias hayan sido concedidas por esta Sede, así como también de las tierras, feudos y derechos que hayan recibido de la antedicha Iglesia romana o bien de otra cualquiera, o de personas eclesiásticas, de la manera más grave tanto espiritual como temporalmente, cuando y según lo aconseje la calidad y nos parezca oportuno.

Bullarium Romanum, IV, 64.

4.19 LA NEGACIÓN DEL PODER PONTIFICIO

Tomada en este último sentido, la ley puede considerarse de dos maneras. En sí misma, cuando muestra lo que es justo o injusto, beneficioso o perjudicial; y como tal se denomina ciencia o doctrina del derecho (*iuris*). Puede también considerarse como aquello para cuyo cumplimiento se da un mandato coercitivo en virtud de un castigo o recompensa aplicable en este mundo, o aquello que se dispone a través de tal mandato: y considerada en este sentido se llama y es más propiamente, una ley. Es en este sentido en el que Aristóteles la definió en el último libro de su *Etica* (c. 8), cuando dice: *La ley tiene poder coercitivo, porque es un raciocinio que deriva de la prudencia y la comprensión.* La ley, por lo tanto, es un *raciocinio* o declaración *que deriva de la prudencia y de la comprensión* política, es decir, una ordenanza elaborada por la prudencia política en relación con materias justas y útiles, o sus contrarias, y *con poder coercitivo,* esto es, que su cumplimiento está garantizado mediante una orden que cada uno está obligado a observar, o que, al menos, se impone en virtud de tal mandato.

De aquí que no todos los conocimientos ciertos, referentes a materias de justicia y utilidad civiles son leyes, a menos que exista previamente una disposición coercitiva que obligue a su observancia, o que se cumplan en virtud de una orden. Aunque tal conocimiento sea necesario para la existencia de una ley perfecta, a veces un falso conocimiento de lo justo y lo útil se convierte en ley, cuando se da una orden que exige su observancia, o se impone por medio de un mandato. (...)

En un tercer sentido la palabra *juez* significa gobernante y *juicio* la sentencia del gobernante que tiene autoridad para decidir en materias relativas a lo justo y útil, de acuerdo con las leyes o costumbres, y hacer cumplir en virtud de un poder coercitivo las sentencias que pronuncia. (...)

Deseamos, ahora desde un punto de vista opuesto, aducir las verdades de la sagrada Escritura, tanto en su sentido literal como en el místico, de acuerdo con las interpretaciones de los santos y las exposiciones de otros doctores de la fe cris-

tiana, quienes explícitamente ordenan o, por lo menos, aconsejan que ni el obispo de Roma llamado papa, ni ningún otro obispo o sacerdote o diácono, tenga o deba tener ningún gobierno, juicio o jurisdicción coercitiva sobre ningún sacerdote o laico, gobernante, comunidad, grupo o individuo de cualquier condición; entendiendo por *juicio coercitivo* el que hemos definido en el capítulo segundo de este tratado como tercer sentido de *juez* y *juicio*. (...)

De acuerdo, por tanto, a la verdad y a la clara intención del apóstol y de los santos, máximos maestros de la Iglesia o de la fe, no se dispone que nadie, ni siquiera un infiel, pueda ser compelido en este mundo por medio de la amenaza o el castigo a observar las normas de la ley evangélica; y de aquí que los ministros de esta ley, los obispos y sacerdotes, no pueden ni deben juzgar a nadie en este mundo por un juicio de este tercer tipo, ni obligar, mediante la amenaza o el castigo, a observar los mandamientos de la ley divina, especialmente sin la autorización del legislador humano; porque tal juicio coercitivo no debe, de acuerdo con la ley divina, ejercerse o ejecutarse en este mundo sino solamente en el futuro. (...)

Se ve, por tanto, que, de acuerdo con las palabras de Cristo en el Evangelio y el testimonio de los santos, Cristo no ejerció en este mundo el poder judicial, es decir, coercitivo, al que llamamos juicio en el tercer sentido, sino que, como si fuese un siervo, sufrió este juicio de otro hombre; y sólo cuando ejerza el poder coercitivo del juez en el otro mundo y no antes, tomarán los apóstoles asiento a su lado para realizar tales juicios.

De aquí que sea realmente asombroso que un obispo o sacerdote, cualquiera que sea, asuma por sí una autoridad mayor de la que Cristo y sus apóstoles tuvieron en este mundo. Por cuanto ellos fueron juzgados, como si fuesen siervos, por los gobernantes, mientras sus sucesores, no sólo se negaron a someterse a los gobernantes, en contra del ejemplo y mandato de Cristo y los apóstoles, sino que incluso pretenden ser superiores en poder coercitivo a los máximos poderes y gobernantes.

Marsilio de Padua. *Defensor pacis* (1324).

Capítulo 5
LA RECEPCION DE LA CULTURA CLASICA.
B) LA FILOSOFIA ARISTOTELICA

El conocimiento de la obra de Aristóteles determinó en Europa un decisivo cambio del modo de pensar. En la escuela catedralicia o monacal donde se impartían los dos ciclos del *trivium* (gramática, retórica, lógica) y *quadrivium* (aritmética, astronomía, geometría, música) el método es puramente repetitivo y memorístico, no pretende sino la simple asimilación de un conocimiento preexistente que se concibe como un *corpus* cerrado y completo. El siglo XI va a crear con la *quaestio* o *disputa* el primer instrumento de análisis del conocimiento al someter toda afirmación a una elaboración crítica. Abelardo codifica el método de la discusión teológica —*dialéctica*— al servicio de la búsqueda de la interpretación más probable. El *Sic et Non* contiene la primera formulación de la «duda metódica», cuando dice *Por la duda llegamos a la búsqueda, buscando percibimos la verdad* [1]. La dialéctica, plenamente configurada con las *Sentencias* de Pedro Lombardo, implica un decisivo cambio y es el punto de arranque de un pensamiento occidental original, después de varios siglos de simple rememoración y repetición del legado del mundo clásico [2].

La tendencia de la dialéctica a emanciparse de toda limita-

ción dogmática —Berengario de Tours niega la transustanciación por cuanto la sustancia no puede modificarse mientras los accidentes permanezcan invariables— determina una reacción de los representantes de la vieja escuela monacal (Pedro Damián, Manegold de Lautenbach), que se muestran dispuestos a renunciar al pensamiento original si ha de ser a costa de poner en peligro la fórmula doctrinal. Pedro Damián afirmará que la dialéctica debe *velut ancilla dominae quodam famulatus subservire obsequio* **[3]**. En la segunda mitad del siglo aparece una *vía media* que, sin renunciar a la dialéctica ni a su aplicación al conocimiento teológico, confía en la necesaria armonía final entre fe y razón. La escuela monástica de Bec, con Lanfranc y san Anselmo, es el punto de partida de esta tercera posición. San Anselmo se esforzará en establecer la relación entre conocimiento y fe al afirmar que ésta es necesaria para aquél. *Fides quaerens intellectum* será el título primero que dio a su *Proslogion*, fórmula que se resume en el aforismo *Credo ut intelligam* **[4]**. De aquí que su fundamental esfuerzo tenga como objeto la búsqueda de una prueba de la existencia de Dios al margen de todo conocimiento revelado, «un argumento que para probarse no necesita de ningún otro fuera de sí mismo». El resultado es la conocida prueba ontológica **[5]**.

El siglo XIII conocerá, a pesar de la prohibición en Francia de la lectura en cátedra de la obra aristotélica (sínodo de Sens de 1210), el definitivo triunfo del método dialéctico, cuya aplicación universal conduce a la elaboración de un tipo de obras —*Summae*— que aspiran a un tratamiento completo de todas las cuestiones filosófico-teológicas, tratamiento dialéctico que implica una «filosofización» de la teología y cuyo más caracterizado representante es Tomás de Aquino. La obra de santo Tomás consagra la cristianización de la filosofía aristotélica y ofrece un sistema completo de doctrina —*De ente et essentia*,

Summa contra gentiles, *Summa theologiae* (post. 1266)— en que ofrece una teoría del conocimiento, una metafísica y una doctrina socio-política, en que por primera vez en el pensamiento cristiano no se necesita de la teología para llegar a formarse una idea de Dios y de la relación del hombre con Dios.

La *teoría del conocimiento* tomista arranca de una concepción antropológica, distinta de la de san Agustín, por cuanto afirma la permanencia esencial de la naturaleza humana a través del pecado original, que si privó al hombre de los dones preternaturales (inmortalidad, ciencia infusa, etc.), no alteró de manera decisiva los dones naturales que recibiera en el momento de la creación. El resultado inmediato de tal proposición es afirmar la posibilidad de un conocimiento natural, racional, de la realidad y en última instancia de Dios, conocimiento que tiene su origen en los datos sensibles que proporcionan los sentidos (*nihil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu*) **[6]**. El dato primario del conocer es el reconocimiento de la realidad de las cosas, realidad que el hombre puede manipular merced a la razón. De la afirmación inicial de la realidad del ser deriva santo Tomás una serie de principios o reglas universales del conocimiento —contradicción, causa eficiente y finalidad— que constituirán tanto necesidades del ser como normas del conocer.

La *metafísica* tomista toma como punto de partida el *ser*, término que designa toda forma de realidad e incluso las características diferenciales que separan a unos seres de otros. Frente al carácter unívoco que conduce al monismo parmenídico —*El ser es, el no ser no es*—, santo Tomás afirma el carácter análogo (variable) y transcendente del ser, lo que le hace formular el concepto de *devenir* como una nota característica del ser. El análisis del devenir descubre las dos posibilidades de la *potencia* y el *acto* como determinaciones del *ser*. El paso de la potencia al acto le lleva a definir la necesidad de una causa de la que el acto

es *efecto* (*nihil transit de potentia in actum nisi per aliquod ens actu*), fórmula que matiza hasta distinguir cuatro causas (eficiente, formal, material y final). Por último el par de conceptos *esencia* y *existencia* servirá para explicar el paso de la potencia al acto como la realización existencial de la esencia. Partiendo de estas premisas deriva santo Tomás la totalidad de su metafísica en la que interesan dos cuestiones fundamentales: el conocimiento de las esencias y el de Dios.

El conocimiento de la realidad es para santo Tomás conocimiento de las esencias, planteamiento que le lleva a enfrentarse con el fundamental problema metafísico de los *universales*, que para entonces había sido objeto de radicales antagonismos, entre los que, como Roscellino, negaban su realidad reduciéndolos a un *flatus vocis* y los que como san Agustín y san Buenaventura afirman la existencia real de las ideas en la mente divina. La tesis tomista, inspirada en Aristóteles, señala una vía media, el llamado realismo moderado, que descubre mediante un proceso de abstracción los universales, es decir, la esencia en el propio ser **[7]**. De esta afirmación arrancará en definitiva la posibilidad de remontarnos de las criaturas y las cosas creadas hasta Dios, lo que permitirá completar la metafísica con una teología racional.

El hombre, formado por alma y cuerpo, no puede alcanzar una intuición inmediata de una realidad que por ser totalmente espiritual no ofrece ningún dato sensible que pueda ser objeto de elaboración intelectual. Puede en cambio remontarse desde los efectos a la causa, hasta lograr, en un primer momento, probar la existencia de Dios mediante las conocidas cinco pruebas (motor inmóvil, causa incausada, ser necesario, ser perfecto y causa final) **[8]**, que no son sino el resultado de la aplicación de aquellas determinaciones metafísicas. Un paso más le permitirá describir, dentro de ciertos límites, la naturaleza de Dios

como ser simple, uno, infinito, causa eficiente de las existencias y causa final de las esencias, de quien las criaturas proceden y a quien vuelven (están ordenadas) en tanto se conforman con su naturaleza o esencia **[9]**. El movimiento *de* y *hacia* Dios está regido en todos sus momentos por la *ley eterna*, que no es sino la razón suprema existente en Dios, cuya naturaleza es precisamente el ser inteligencia pura y cuya actividad consiste precisamente en pensarse a sí mismo. De aquí se deriva el que todo sea racional en la Divinidad y en sus relaciones con el mundo. *No puede ocurrir que Dios haga cosas que El no previó ni preordenó* **[10]**. El hombre pese a su condición de criatura participa en la ley eterna aunque de manera imperfecta a través de la *ley natural* y colabora activa y libremente con Dios merced a un hábito (*sindéresis*) por el que la razón descubre el primer principio de acción: *hay que hacer el bien y evitar el mal*, valores que tienen un preciso sentido ético en cuanto determinados por la ley eterna, es decir, por la razón de Dios **[11]**.

El sistema tomista se completa con una descripción de la sociedad considerada como una de las manifestaciones del orden universal. El orden es el conjunto de relaciones que se establecen en el universo para permitir que los seres realicen la perfección de su naturaleza. En el caso del hombre el marco natural de su desarrollo es la *sociedad política*, por cuanto es por naturaleza un animal político **[12]**, con lo que la sociedad deja de ser considerada como consecuencia de la corrupción de la humanidad por el pecado original. La sociedad no es sin embargo una sustancia, sino un sistema de relaciones entre personas, y sus acciones son en definitiva acciones individuales, de tal forma que en última instancia la sociedad existe en los individuos, quienes no están ordenados a la comunidad política según la totalidad de su ser y de sus facultades. A pesar de ello la multiplicidad consiste no en una simple yuxtaposición de individuos sino en una

totalidad organizada por un principio ordenador: la realización del bien común [13], que no coincide necesariamente con el bien individual, subordinándose éste a aquél [14]. El bien común no es sin embargo autónomo por cuanto está subordinado al bien de la naturaleza humana, que es simultáneamente la esencia de cada persona individual. Dentro de estos límites la sociedad política está dotada de todos los elementos necesarios para cumplir sus fines, por lo que es perfecta en su género y, por tanto, legítima, al margen de toda justificación religiosa (*naturalismo político*).

La sociología tomista conduce finalmente a una teoría política que complementa las tesis romanistas con una exaltación de la personalidad del príncipe, encarnación del bien común, cuya realización justifica la existencia de una jerarquía de gobernantes y gobernados [15]. El príncipe elegido por el pueblo recibe el poder de Dios y con él la capacidad de expresar el bien común en forma de ley positiva —*Una ordenanza de la razón con vistas al bien común promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad*—, fórmula que al hacer al monarca superior a la ley positiva lo convierte en absoluto, al no prever ninguna limitación institucional de su autoridad, fuera de la muy limitada que se deriva, en el caso de violación de la ley natural, del derecho de resistencia a la tiranía [16].

La recepción de la filosofía aristotélica y su integración en la teología no se realizó sin que determinados grupos, fundamentalmente los agustinistas de la escuela franciscana, de los que san Buenaventura era la figura más representativa, se inquietasen ante la creciente «filosofización» de la teología. A partir de 1267 san Buenaventura denuncia en sus sermones los peligros del racionalismo de ciertos maestros parisinos como Siger de Brabante. En 1270 se produce la ruptura con santo Tomás coincidiendo con la condena de las 13 tesis de los aristotélicos

radicales. Finalmente en 1277 los obispos de París y Canterbury formulan la condena de las 219 tesis, dirigida contra los averroístas aunque incluye determinadas tesis tomistas, tales como que la materia es el principio de la individuación, o que el cuerpo participa en las operaciones intelectuales del alma **[17]**.

La victoria de la filosofía agustinista sobre el aristotelismo de Siger de Brabante y Tomás de Aquino no fue sino un aspecto y no el decisivo de la reacción contra una absorbente especulación filosófica que había reducido a la teología a una función puramente complementaria. A pesar de las reiteradas afirmaciones tomistas de la coincidencia entre la verdad racional y la revelada, la exclusión de ambos conocimientos acerca de una misma cosa, reducía el campo del segundo hasta el punto de plantear el problema de la posibilidad de una teología como ciencia autónoma, preocupación a la que responde la obra de Duns Scoto y Guillermo de Occam.

Duns Scoto, aun admitiendo la posibilidad de un conocimiento *a posteriori* de Dios, es decir, que arranque de los seres contingentes para llegar a un ser infinito, dotado de todas las perfecciones y entre ellas la existencia, considera este conocimiento como impropio y oscuro, incapaz de captar determinadas propiedades esenciales como la trinidad o la libertad, y sobre todo insuficiente para permitir al hombre su salvación. La declaración de la insuficiencia de la razón natural rompe la cadena metafísica que conducía en santo Tomás de Aquino de la criatura a Dios, y devuelve la primacía a la teología. Frente al Dios conocido y determinado de la filosofía tomista, limitado por la suprema razón de la ley eterna (*potentia ordinata*), Scoto reafirma la libertad de Dios (*potentia absoluta*) poniendo en primer plano su voluntad libre (*nulla est causa quare voluntas [Dei] voluit hoc, nisi quia voluntas est voluntas*), sin otro límite que la imposibilidad de querer la contradicción. Mientras para Tomás de Aquino la

ley es expresión de la naturaleza de Dios y los actos humanos son buenos por corresponder simultáneamente a la naturaleza humana y a la intención divina, para Scoto la bondad se deriva exclusivamente del querer de Dios, y como consecuencia los méritos del hombre son necesarios y suficientes únicamente a consecuencia de un decreto divino **[18]**.

Guillermo de Occam, como Scoto, arranca de una distinción metodológica entre *conocimiento intuitivo*, que proporciona una evidencia de la existencia de seres contingentes, y *abstractivo*, que es un conocimiento de proposiciones, sin ninguna certeza acerca de su existencia. Los universales, que habían servido al realismo tomista para remontarse, a través de la escala de los seres, hasta Dios, son reducidos a puro nombre, simple predicado para el que no es posible buscar una correspondencia real, lo que impide toda inferencia: *el conocimiento de una cosa real jamás es causa suficiente para conocer otra cosa real* **[19]**.

El nominalismo niega toda inteligibilidad de Dios, que ha dejado de ser causa primera, al mismo tiempo que rechaza la imagen agustiniana de un orden natural determinado por las Ideas inmutables existentes en la mente de Dios, por considerar ambas fórmulas como limitaciones arbitrarias de la realidad divina. En su lugar postula la relatividad del orden, que deja de ser necesario para afirmar su dependencia exclusiva de la voluntad libre de Dios, que pudo haber creado otro distinto, siempre que no implicase contradicción: *Deus potest facere omne quod non includit contradictionem.* La *vía moderna* filosófica, con su escepticismo acerca de las posibilidades cognoscitivas de la razón y su preocupación por defender la libertad y omnipotencia divina, señala el comienzo de una nueva religiosidad *—devotio moderna—* de tendencia mística, y plantea el problema de la salvación individual, que constituirá el punto de partida de la Reforma.

Textos 5

La «quaestio» 5.1

Una vez examinadas estas cosas, es de nuestro agrado reunir, según nos vengan llegando a la memoria, las distintas sentencias de los santos Padres que por la contradicción que parecen tener puedan presentar algún problema que excite a los jóvenes lectores a la mejor práctica para tratar de descubrir la verdad y los vuelva con este ejercicio más perspicaces. Pues ciertamente ésta es según definición la primera llave para la sabiduría, la constante o la frecuente duda y pregunta. El más perspicaz de todos los filósofos, Aristóteles, exhorta a los deseosos de conocer algo a que busquen con afán esta duda y así les dice: "Es difícil afirmar con seguridad algo si no ha sido examinado antes varias veces. Pues el dudar de cada cosa no es algo inútil" ya que al dudar empezamos a investigar y al investigar encontramos la verdad según lo que dice la Verdad misma: "Buscad y hallaréis, llamad y se os abrirá", precepto que él mismo con su ejemplo nos enseñó al querer, cuando tenía doce años, ser hallado preguntando en medio de los doctores, mostrándonos de este modo la figura del discípulo y no la del maestro cuando poseía la plena y perfecta sabiduría de Dios. Y al estar incluidas algunas sentencias de la Sagradas Escrituras, los lectores son atraídos tanto más a descubrir la verdad cuanto que es notoria la autoridad de la Sagrada Escritura. Y por esto hemos decidido poner en cabeza de esta obra nuestra, formada de sentencias extraídas de los libros de los santos Padres y reunidas en un solo volumen, aquel decreto del papa Gelasio sobre los libros auténticos para que haya seguridad de no haberse incluido aquí ninguna sentencia de libros apócrifos. Hemos añadido también el extracto de las retractaciones de san Agustín para que se vea que no hay tampoco nada de lo que él retractándose enmendó.

Termina el prólogo. Empiezan las sentencias que tienen de común el parecer contradictorias. Y el autor por esta contradicción las llamó *Sic et non*: (...)

2. Acerca de que la fe trata sólo de cosas visibles y al contrario.
4. Sobre que hay que creer en un solo Dios y que no.
5. Que Dios no es uno solo y al contrario.
6. Que Dios es tripartito y que no.
10. Que Dios ha de ser contado entre las demás cosas, es decir que es algo entre todo y que no.
11. Que las personas divinas se diferencian entre sí y que no.
12. Que en la Trinidad una persona es una sola persona junto con las demás y que no.
13. Que Dios Padre es causa y principio del Hijo y que no.
17. Que sólo se puede llamar "no creado" al Padre y que no.
22. Que sólo el Hijo no es de la sustancia del Padre y al contrario.
27. Que la Providencia de Dios es la causa de los acontecimientos y que no.
30. Que los pecados también agradan a Dios y que no.
31. Que Dios también es el creador y responsable de los malos y que no.
32. Que Dios lo puede todo y que no.
45. Que Dios no debe ser representado por imágenes corporales y al contrario.
55. Que sólo Eva fue la seducida y que Adán no lo fue y al contrario.
56. Que el Hombre al pecar perdió su libertad y que no.
66. Que la humanidad y la divinidad parecen estar divididas en Cristo y que no.
73. Que la humanidad de Cristo no creció en sabiduría y que sólo poseía sabiduría en cuanto que era Dios y al contrario.
75. Que en Cristo el que es Hijo de Dios no es el mismo que el que es Hijo del Hombre, o dicho de otro modo, que el que es eterno no es el mismo que el que es temporal y al revés.
79. Que Cristo engañó y que no.
93. Que Pedro y Pablo y los restantes apóstoles son iguales y que no.
106. Que sin el bautismo de agua nadie puede salvarse y al contrario.
113. Que sin el sacramento del altar también el bautismo solo basta y que no.
117. Acerca del sacramento del altar que es esencialmente la misma verdad de la carne y sangre de Cristo y al contrario.
139. Que la gracia de Dios precede a nuestra buena voluntad y que no.
142. Que las obras de los santos no justifican al hombre y al contrario.
148. Que lo que Dios perdona no lo exige más tarde y al contrario.
152. Que sin confesión no se perdonan los pecados y al contrario.
158. Que el castigo de los niños pequeños no bautizados es muy suave comparado con el de los restantes condenados y que no.

P. Abelardo: *Sic et non.*

5.2 La dialéctica

Empieza a demostrar de qué manera se puede conocer al creador a través

de las criaturas. Pues el Apóstol dice, Rom. I: *Las cosas invisibles de Dios se conocen a través de las criaturas del mundo y por las cosas hechas se ven las pensadas; es eterna su virtud y divinidad*. Al hombre se le conoce a través de las criaturas del mundo a causa de la superioridad con que sobresale entre todas las criaturas, o por la armonía que guarda con todas ellas. Pues el hombre puede contemplar las cosas invisibles de Dios por medio de su inteligencia o, mejor dicho, las contempló a través de las cosas que han sido hechas, es decir, a través de las criaturas visibles e invisibles. El hombre ha recibido ayuda para conocer la verdad de dos partes, por un lado de la naturaleza que es racional y por otro de las obras de Dios. Y por eso el Apóstol dijo: *Porque Dios se lo reveló*, es decir, al crear las cosas, en cuya obra brilla una especie de revelación.

Primer razonamiento, o modo de cómo puede conocerse a Dios. Como dice Ambrosio, Dios que es invisible por naturaleza puede conocerse también a través de las cosas visibles, pues hizo una obra que, al ser visible, está señalando a su autor, y por eso a través de lo cierto se puede conocer lo incierto y se puede creer que Dios hizo todo lo que no puede ser hecho por el hombre. Así pues, pudieron conocer o pueden conocer que El que hizo lo que ninguna criatura puede hacer ni destruir, está por encima de toda criatura. Que se acerque cualquier criatura y haga otro cielo y otra tierra. Diré que es Dios. Pero puesto que nadie puede hacerlo es evidente que el que lo hizo está sobre toda criatura, y que por esto la inteligencia humana puede conocer que él es Dios.

Segundo razonamiento por el que puede ser conocido.

De otro modo pudieron conocer la verdad de Dios. Como dice Agustín en el libro *De Civ. Dei*. "Los grandes filósofos vieron que nada corporal podía ser Dios y por ello buscando a Dios fueron más allá de todos los cuerpos. Vieron también, que lo que es mudable no puede ser Dios, ni el principio de todo y por eso pasaron más allá de toda alma y espíritu mudable. Después vieron que lo que es mudable no puede existir si no es sostenido por lo que es inmutable y simple. Y así pues, llegaron a Dios y lo conocieron y supieron que era El, el que había hecho lo que nadie puede hacer".

Tercer razonamiento. Vieron que todo lo que hay en los seres o es cuerpo o es espíritu y que es mejor el espíritu que el cuerpo, y aun mucho mejor el que hizo el espíritu y el cuerpo.

Cuarto razonamiento. Entendieron que la característica del cuerpo es la de ser sensible y la del espíritu la de ser inteligible y dieron preferencia a lo inteligible sobre lo sensible. Llamamos cosas sensibles a las que podemos apreciar por la vista y el tacto corporales, e inteligibles a las que pueden ser comprendidas por la inteligencia. Y como en su aspecto, tanto el cuerpo como el alma son cosas de apariencia más o menos vistosa, pero que si carecen de esta apariencia dejarían de existir, comprendieron que había algo en donde habían sido creadas aquellas apariencias vistosas, donde está la primera e inmutable y por consiguiente incomparable belleza, y creyeron rectamente que aquello era el principio de las cosas, lo que no ha sido hecho y de donde todo fue hecho.

He aquí de cuántas maneras se puede conocer la verdad de Dios. Así pues, siendo Dios una sola y simple esencia, que no está formada de ninguna diversidad de partes o accidentes, por eso es por lo que dice el Apóstol: *las cosas invisibles de Dios,* porque de varias maneras se conoce la verdad de Dios, a través de todo lo que ha sido creado. De la continuidad, pues, de las criaturas, se deduce que su Creador es eterno; de su grandeza, que es omnipotente; de su orden, que es sabio; de su dirección, que es bueno. Todas estas cosas, pues, son razonamientos para demostrar la unidad de la divinidad.

P. LOMBARDO: *Sententiarum libri quatuor* P. L. CXCII.

5.3 LA REACCIÓN ANTIDIALÉCTICA

He aquí pues la necedad de los sabios y la ciega y vana temeridad de los investigadores, ya que si vuelven hacia Dios malvadamente los argumentos de la dialéctica convierten a Dios en impotente y débil no sólo en el pasado sino también en el presente y futuro. Estos tales, que todavía no han aprendido los elementos de las palabras, pierden los fundamentos de su fe a través de las oscuras nieblas de sus argumentos, e ignorantes todavía de lo que aprenden los niños en la escuela calumnian los divinos sacramentos con sus quejas. Y después que no han aprendido los rudimentos de los estudios ni poseen conocimiento de ninguna arte humana, enturbian con sus nieblas la enseñanza de la pureza eclesiástica. Así pues estas cosas que salen de los argumentos de los dialécticos o de los retóricos no han de ser fácilmente adaptadas a los misterios de la divina enseñanza y lo que se inventó para este fin, para material de silogismos o conclusiones de premisas, que no lo utilicen pertinazmente en las leyes sagradas, ni que repliquen a la sabiduría divina con la lógica de sus conclusiones. Pues esta habilidad de la ciencia humana, si es utilizada alguna vez al tratar de los sagrados misterios, no debe orgullosamente atribuirse el derecho de magisterio, sino que como una criada debe servir obsequiosamente a su señora y precederle en el camino para que no yerre, y no pierda, al seguir las consecuencias de las palabras externas, la luz de la sabiduría interna y el recto camino de la verdad.

P. DAMIÁN: *De divina omnipotentia* P. L. CXLV.

5.4 LA VIA MEDIA

Cómo el insensato ha dicho en su corazón lo que no se puede pensar.

Pero ¿cómo el insensato ha dicho en su corazón lo que no ha podido pensar o cómo no ha podido pensar lo que ha dicho en su corazón, puesto que decir en su corazón no es otra cosa que pensar? Y si se puede decir verdaderamente que lo ha pensado, puesto que lo ha dicho en su corazón, y al mismo tiempo que no lo ha dicho en su corazón, porque no ha podido pensarlo, hay

que admitir que hay muchas maneras de decir en su corazón o pensar. Se piensa de distinto modo una cosa cuando se piensa la palabra que la significa o cuando la inteligencia percibe y comprende la cosa misma. En el primer sentido se puede pensar que Dios no existe; en el segundo, no. Aquel que comprende lo que es Dios, no puede pensar que Dios no existe, aunque pueda pronunciar estas palabras en sí mismo, ya sin atribuirles ningún significado, ya atribuyéndoles un significado torcido, porque Dios es un ser tal, que no se puede concebir mayor que El. El que comprende bien esto, comprende al mismo tiempo que tal ser no puede ser concebido sin existir de hecho. Por consiguiente, aquel que comprende estas condiciones de la existencia de Dios no puede pensar que no existe.

Gracias, pues, te sean dadas, ¡oh Señor! Porque lo que he creído al principio por el don que me has hecho, lo comprendo ahora por la luz con que me iluminas, y aun cuando no quisiera creer que existes, no podría concebirlo.

San Anselmo: *Proslogion* (1070-73).

La prueba ontológica de la existencia de Dios 5.5

Que Dios existe verdaderamente, aunque el insensato haya dicho en su corazón: Dios no existe.

Así, pues, ¡oh Señor!, tú que das la inteligencia de la fe, concédeme, en cuanto este conocimiento me puede ser útil, el comprender que tú existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos. Creemos que encima de ti no se puede concebir nada por el pensamiento. Se trata, por consiguiente, de saber si tal Ser existe, porque el *insensato ha dicho en su corazón: No hay Dios.* Pero cuando me oye decir que hay un ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor, este mismo insensato comprende lo que digo; el pensamiento está en su inteligencia, aunque no crea que existe el objeto de este pensamiento. Porque una cosa es tener la idea de un objeto cualquiera, y otra creer en su existencia. Porque cuando el pintor piensa de antemano en el cuadro que va a hacer, lo posee ciertamente en su inteligencia, pero sabe que no existe aún, ya que todavía no lo ha ejecutado. Cuando, por el contrario, le tiene pintado, no solamente lo tiene en el espíritu, pero sabe también que lo ha hecho. El insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor, porque cuando oye enunciar este pensamiento, lo comprende, y todo lo que se comprende está en la inteligencia; y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe en la inteligencia solamente, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal, que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por

encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad.

SAN ANSELMO: *Proslogion* (1070-73).

5.6 LA TEORÍA TOMISTA DEL CONOCIMIENTO

En lo que confesamos de Dios hay un doble modo de verdad. Hay algunas verdades acerca de Dios que exceden toda la capacidad de la razón humana; por ejemplo, que Dios es uno y trino. Otras, por el contrario, son accesibles a la razón natural, como, por ejemplo, que Dios existe, que es uno, etc.; los filósofos probaron estas verdades acerca de Dios de un modo demostrativo llevados por la luz de la razón natural.

Es evidentísimo que hay algunos inteligibles divinos que exceden completamente de la inteligencia de la razón humana.

Pues, dado que el principio de todo el saber científico que la razón capta de alguna cosa es la intelección de su sustancia, porque, según la doctrina del Filósofo, el principio de la demostración es la esencia, conviene, por lo tanto, que, según el modo como es entendida la sustancia, así sea también el modo de todo lo que se conoce de la cosa. Si el entendimiento humano aprehende la sustancia de alguna cosa, por ejemplo de la piedra o del triángulo, ninguno de sus inteligibles excede la capacidad de la razón humana. Lo cual, ciertamente, no nos ocurre tratándose de Dios. Pues el entendimiento humano no puede llegar por virtud natural a captar la sustancia divina, ya que el conocimiento de nuestro entendimiento, según el modo de la vida presente, empieza por los sentidos. Y, por tanto, todo lo que no cae bajo el sentido no puede ser captado por el entendimiento humano sino en la medida en que su conocimiento se colige de los sentidos. Los sensibles no pueden conducir al entendimiento humano a que se vea en ellos "qué es" la divina sustancia, puesto que son efectos que no igualan la virtud de la causa. No obstante, nuestro intelecto es llevado de los sensibles a un conocimiento divino, de suerte que conoce de Dios "que existe", y otras cosas que es pertinente atribuir al primer Principio.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa contra gentiles* (1259-60) lib 1, cap. 3 [en lo sucesivo ScG].

5.7 LA TEORÍA TOMISTA DE LOS UNIVERSALES

La esencia es aquello según lo cual decimos que la cosa es. Por lo cual es necesario que la esencia, por la que una cosa se llama ente, no sea solamente la forma, ni solamente la materia, sino una cosa y otra, aunque la forma sola sea a su modo la causa de tal modo de ser o esencia. (...)

Pero como el principio de individuación es la materia, parece seguirse de aquí que la esencia, que al mismo tiempo abraza en sí la materia y la forma, es solamente particular, y no universal. De esto se deduciría que los universales

no tienen definición, si la esencia es aquello que se significa por la definición. Y por esta razón conviene saber que no se acepta como principio de individuación la materia tomada de un modo cualquiera, sino sólo la materia signada. Y llamo materia signada a la que se considera bajo ciertas dimensiones. Esta materia no pone nada en la definición de hombre en cuanto hombre; lo pondría en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviera definición. En la definición de hombre entra la materia no signada; pues en esta definición no se pone este hueso y esta carne, sino el hueso y la carne en absoluto, que son la materia no signada del hombre. (...)

Así, tampoco puede decirse que el género, especie o diferencia convenga a la esencia en cuanto es cierta cosa fuera de las cosas singulares, como afirmaban los platónicos, porque entonces el género y la especie no se predicarían de este individuo; pues no puede decirse que Sócrates sea lo que está separado de él, y aquello separado no aprovecha para el conocimiento de la cosa singular signada. Y por esta razón queda claro que la cualidad de género, especie o diferencia conviene a la esencia en cuanto significa totalidad, como sucede con el nombre de hombre o de animal, conforme implícita e indistintamente contiene todo lo que hay en el individuo.

La naturaleza o esencia así comprendida puede ser considerada de una doble manera; de un modo, según la naturaleza o modo de ser propio, y ésta es la consideración absoluta que de ella hacemos, y por tanto no se puede decir nada verdadero de ella, sino lo que le conviene a ella misma según su modo, por lo que cualquier otra cosa ajena a ella que se le atribuya es una falsa atribución, por ejemplo, al hombre, en cuanto hombre, conviene lo racional y lo animal, y las demás cosas que coinciden en su definición. Pero lo blanco o lo negro o cualquier otra cosa por este estilo que no pertenezca a la humanidad, no conviene al hombre en cuanto hombre. Por eso, si se preguntase si esa naturaleza puede llamarse singular o plural, hay que afirmar que ni lo uno ni lo otro, porque ambas cosas están fuera del significado de humanidad, y puede ser ambas cosas. En efecto, si la pluralidad fuese esencial a la humanidad, nunca podría ser una sola, siendo así que es una en cuanto que está en Sócrates. De la misma manera, si atendiésemos a la esencia de la humanidad y la unidad perteneciese efectivamente a la esencia de la humanidad, entonces sería una sola y la misma la naturaleza de Sócrates y la de Platón, y no podría diversificarse en muchas. De otro modo se considera según que tiene ser en esto o en aquello, y se predica de ella misma algo accidentalmente por razon de aquello en lo que está, como se dice que el hombre es blanco porque Sócrates es blanco, aunque la blancura no convenga al hombre porque sea un hombre.

Esta naturaleza tiene, pues, un doble ser: uno en las cosas singulares y otro en el alma y los accidentes provienen a dicha naturaleza según cada uno de ellos. Así, en las cosas singulares tiene un ser múltiple, según la diversidad de singulares, y, sin embargo, ninguno de estos accidentes debe atribuirse a la naturaleza en sí, pues, si la consideramos en su propio significado, es decir de un modo absoluto, resulta falso el decir que la naturaleza del hombre en cuanto tal tiene el ser en este individuo singular. Pues si el ser en este singular

conviniese al hombre en cuanto hombre, no existiría nunca fuera de este individuo singular; del mismo modo, si conviniese al hombre, en cuanto hombre, no estar en un individuo singular, nunca sería en él. Pero es verdadero el afirmar que el hombre, en cuanto hombre, no tiene por qué estar en este o en aquel singular. Pues está claro que la naturaleza del hombre, considerada en absoluto, prescinde de cualquier ser, de modo que no se haga determinación de ninguno de ellos; y esta naturaleza así considerada es la que se predica de todos los individuos.

Pero, sin embargo, no puede afirmarse que el sentido de universal convenga a la naturaleza así considerada, porque pertenecen a lo universal la unidad y la comunidad. Ni una ni otra de éstas conviene a la naturaleza humana según su consideración absoluta, pues si la pluralidad estuviese en el significado del hombre, en donde se encuentra la humanidad se encontraría la pluralidad; y esto es falso, porque en Sócrates no se encuentra ninguna pluralidad, sino que todo lo que existe en él está individualizado.

Por la misma razón, tampoco se puede decir que el género se halle en la naturaleza humana según aquel ser que tiene en los individuos, puesto que no se encuentra la naturaleza humana unificada en los individuos, de tal forma que sea algo único perteneciente a cada uno, lo que exigiría un sentido universal.

Por lo tanto, hemos de afirmar que la especie no se halla en la naturaleza humana según el modo de ser que tiene en el entendimiento. Pues el ser de la naturaleza se halla en el entendimiento abstraído de todas las individualidades, y tiene un valor uniforme para todos los individuos que están fuera de la mente, en cuanto esencialmente es la imagen de todos, y esta naturaleza nos lleva al conocimiento de todos en cuanto son hombres. Y porque tiene tal relación a todos los individuos, la inteligencia descubre el valor de la especie y se la atribuye a sí.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *De ente et essentia* (1250-56).

5.8 PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías. La primera y más clara se funda en el movimiento. Es innegable y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, v. gr. el fuego, hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien, no es posible que un misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto de lo mismo, sino respecto a cosas diversas; lo que, v. gr., es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposi-

ble que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve, es movido por otro. Pero, si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios.

La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque siempre que hay causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y ésta causa de la última; y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese una que sea la primera, tampoco existiría la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de causas eficientes, no habría causa eficiente primera y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.

La tercera vía considera al ser posible o contigente y al necesario y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir cosa alguna y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posible o contingentes, sino que entre ellos forzosamente ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios.

La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más o el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que más se aproxima al máximo calor. Por tanto ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo; pues,

como dice el Filósofo, lo que es más verdad es máxima entidad. Ahora bien lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego que tiene el máximo calor, es causa del calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios.

La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa teologica* (1266-72) I, q. 2, a. 3 [en lo sucesivo ST].

5.9 LA NATURALEZA DE DIOS

c. IX *Que Dios es simple.*

De todo esto se deduce que el primer motor es necesariamente simple. Porque en toda composición tiene que haber dos cosas que sean entre sí como la potencia y el acto. Pero en el primer motor, si es completamente inmóvil, es imposible que exista la potencia con el acto, pues todo lo que es en potencia es móvil: así, pues, es imposible que el primer motor sea compuesto. Además, todo ser compuesto necesita tener alguno anterior a El, pues los componentes son por naturaleza anteriores al compuesto... Queda, pues, claro, que el primero de los seres ha de ser completamente simple.

c. XV *Que es necesario afirmar que Dios es uno.*

De aquí se desprende que es necesario que Dios sea único y solo, pues si hubiera muchos dioses, habría de decir esto o equívoca o unívocamente. Si se dice equívocamente no hay cuestión, pues nada impide que nosotros llamemos piedra a lo que otros llaman Dios. Pero si se dice con sentido unívoco, es preciso que estos dioses convengan en un género o en una especie. Pero ya está demostrado que Dios no puede ser ningún género ni especie que contenga en sí varios individuos; así, pues, es imposible que haya varios dioses...

c. XVIII *Que Dios es infinito según su esencia.*

También de aquí se puede deducir que Dios es infinito, no de una manera privativa, en cuanto el infinito es pasión de la cuantidad, es decir, en el sentido en que se llama infinito a lo que debe tener un fin por razón de su género, pero que no lo tiene, sino que es infinito de una manera negativa, en cuanto se llama infinito a lo que de ninguna manera tiene límites. En efecto, no se puede

encontrar ningún acto que sea finito, sino por la potencia que es una fuerza receptiva. De este modo encontramos que las formas están limitadas según la potencia de la materia. Así, pues, si el primer motor es acto sin mezcla de potencia, porque ni es la forma de algún cuerpo, ni una potencia en un cuerpo, es necesario que el mismo sea infinito...

c. XXIX *Que en Dios no existe la inteligencia ni en potencia ni en hábito, sino en acto.*

Pero como en Dios no hay nada que esté en potencia, sino en acto solamente, como se ha demostrado, es necesario que Dios no sea inteligente ni en potencia, ni en hábito, sino en acto solamente. De lo cual se deduce claramente que en el entender no sufre ninguna sucesión. Pues cuando algún entendimiento entiende muchas cosas sucesivamente, es necesario que mientras entiende una cosa en acto, entienda otra en potencia, porque entre estas cosas que se dan al mismo tiempo no hay sucesión alguna. Así, pues, si Dios no entiende nada en potencia, su inteligencia está libre de toda sucesión. De lo cual se desprende que Dios comprende todas las cosas, que las entiende simultáneamente, y que no entiende nada nuevo, pues el entendimiento que comprende algo nuevo es que primero fue inteligente en potencia...

c. XXX *Que Dios no entiende por otra especie distinta de su esencia.*

De lo anteriormente dicho se deduce que Dios no entiende por otra especie distinta de su esencia. Pues todo entendimiento que entiende por medio de una especie distinta de sí mismo, se compara con aquella especie intelectiva, del mismo modo que la potencia con el acto, puesto que la especie intelectiva es una de sus perfecciones que produce su mismo entender. Pues si en Dios no hay nada en potencia, sino que es acto puro, es necesario que no entienda por medio de otra especie, sino por su propia esencia, de donde se deduce que, directa y principalmente, se entiende a Sí mismo. Pues la esencia de una cosa no lleva propia y directamente al conocimiento de algo, sino de aquello de lo que es esencia. Así, por la definición del hombre se conoce propiamente al hombre, y por la definición del caballo al caballo. Por lo tanto, si Dios es inteligente por su propia esencia, es necesario que el objeto directo y principal de su inteligencia sea El mismo. Y como El mismo es su propia esencia, se deduce que en Dios el que entiende, por aquello que entiende, y lo entendido son una misma cosa en absoluto.

c. XXXI *Que Dios es su mismo entender.*

Es igualmente necesario que el mismo Dios sea su propio entender, pues como el entender es un acto segundo (un primer acto sería la inteligencia, o la ciencia), todo entendimiento que no es su entender, se compara a su entender como la potencia al acto. Porque en el orden de las potencias y de los actos, siempre lo que está primero está en potencia respecto de lo siguiente, y lo último es lo complementario, hablando de una misma y sola cosa, aunque en cosas diversas suceda lo contrario, pues el motor y el agente se comparan al movimiento y al

acto, como el agente a la potencia. Pero, como Dios es acto puro, no hay en El nada comparable a otra cosa, como la potencia al acto. Así, pues, es necesario que el mismo Dios sea su propio entender. Además, en cierto modo, la inteligencia es al entendimiento como la esencia al ser, y Dios es inteligente por esencia, pero su esencia es su propio ser. Por lo tanto, su inteligencia es su entender, y así, por lo mismo que es inteligente, no se puede suponer en El ninguna composición, puesto que no son en El cosas distintas el entendimiento, el entender y las especies intelectivas. Y todas estas cosas no son más que su esencia.

c. XXXIII *Que la misma voluntad de Dios no es otra cosa que su inteligencia.*

Está claro que es necesario que la misma voluntad de Dios no es otra cosa que su inteligencia. Pues como el bien que es comprendido es el objeto de la voluntad, mueve a la voluntad, y este acto es su perfección. Pero en Dios, como se ha demostrado ya, no son diferentes el motor y el movimiento, el acto y la potencia, la perfección y lo perfectible. Es necesario, pues, que la voluntad divina sea el mismo bien comprendido, pues idéntica cosa son la inteligencia divina y la esencia divina. Por lo tanto la voluntad de Dios no es distinta de su inteligencia ni de su esencia. Además, entre las perfecciones de las cosas, las principales son el entendimiento y la voluntad, indicio de lo cual es el encontrarse en las cosas más nobles. Pero las perfecciones de las cosas todas son en Dios una sola, que es su esencia, como se ha demostrado. La inteligencia y la voluntad son, pues, la misma cosa en Dios, es decir, su esencia.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Compendium Theologiae* (1261-69).

5.10 LA RACIONALIDAD DE DIOS

Qué cosas no puede el Omnipotente.

...Como el objeto y el efecto de la potencia activa es el "ser hecho", y ninguna potencia obra donde falta la razón de su objeto, así como la vista no ve faltando el visible en acto, es razonable decir que Dios no puede en lo que va contra la razón de "ser" en tanto que es ser, o contra la razón del "ser hecho" en tanto que es hecho. Veamos qué es esto.

Va contra la razón de "ser", lo que la destruye. Se destruye la razón de ser por su opuesto, así como la razón de hombre se destruye por sus opuestos o por los opuestos a sus partes. Ahora bien, lo opuesto al ser es el no-ser. Luego Dios no puede hacer que una misma cosa a la vez sea y no sea, pues implica que las contradictorias se verifican a la vez...

Al quitar un principio esencial de una cosa se sigue la desaparición de la cosa misma. Si, pues, Dios no puede hacer que una cosa a la vez sea y no sea, tampoco puede hacer que falte a una cosa uno de sus principios esenciales, y, no obstante, permanezca la misma; v. gr. que el hombre no tenga alma.

Siendo así que los principios de algunas ciencias, como la lógica, la geometría y la aritmética, se toman solamente de los principios formales de las cosas, de los

cuales depende la esencia de la cosa, síguese que Dios no puede hacer lo contrario a estos principios; v. gr., que el género no sea predicable de la especie, o que las líneas trazadas desde el centro a la circunferencia no sean iguales, o que el triángulo rectilíneo no tenga los tres ángulos iguales a dos rectos.

Esto manifiesta igualmente que Dios no puede hacer que el pretérito no haya sido, pues esto incluye también contradicción, porque la misma necesidad implica que algo sea mientras es, como que algo fuese mientras fue...

Como El obra por "voluntad", no puede hacer lo que es imposible que quiera. Qué cosas es imposible que quiera, se puede saber entendiendo cómo puede darse la necesidad en la voluntad divina; porque lo que es necesario que sea, es imposible que no sea, y lo que es imposible que sea, necesariamente no es. Y esto queda patente, porque no puede hacer Dios que El no exista, o que no sea bueno, o dichoso; porque necesariamente quiere existir, ser bueno y dichoso.

Así como Dios obra por voluntad, así también por entendimiento y por ciencia, según se ha demostrado. Luego, por pareja razón, no puede hacer lo que no supo de antemano ni dejar de hacer lo que supo de antemano que había de hacer, porque no puede hacer lo que no quiere hacer ni dejar de hacer lo que quiere...

ScG. l. 2, c. 25.

Ley divina y ley natural 5.11

La ley es una especie de regla y medida de los actos, por cuya virtud es uno inducido a obrar o apartado de la operación. Ley, en efecto, procede de *ligar*, puesto que obliga a obrar. Ahora bien, la regla y medida de los actos humanos es la razón, la cual, como se deduce de lo ya dicho, constituye el primer principio de estos mismos actos, pues que a ella compete ordenar las cosas a su fin, que es principio primero de operación, según el Filósofo. Pero, en todo género de cosas, lo que es primer principio es también regla y medida, como la unidad entre los números y el movimiento primero entre los movimientos. De lo que se deduce que la ley es algo propio de la razón.

ST. I-IIae q. 90 a. 1.

Como ya dijimos, la ley no es más que el dictamen de la razón práctica en el soberano que gobierna una sociedad perfecta. Pero es manifiesto —supuesto que el mundo está regido por la divina Providencia, como ya quedó demostrado en la primera parte— que todo el conjunto del universo está sometido al gobierno de la razón divina. Por consiguiente, esa razón del gobierno de todas las cosas, existente en Dios como en supremo monarca del universo, tiene carácter de ley. Y como la razón divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepción es eterna, por fuerza la ley de que tratamos debe llamarse eterna.

ST. I-IIae q. 91 a. 1.

Siendo la ley, como ya hemos dicho, regla y medida, puede encontrarse en

un sujeto de dos maneras: como en sujeto activo, que regula y mide, o como en sujeto pasivo, regulado y medido; porque una cosa participa de una regla y medida en cuanto es regulada y medida por ella. Por eso, como todas las cosas, que están sometidas a la divina Providencia, sean reguladas y medidas por la ley eterna, como consta por lo dicho, es manifiesto que todas las cosas participan de la ley eterna de alguna manera, a saber: en cuanto que por la impresión de esa ley tienen tendencia a sus propios actos y fines. La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa Providencia, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción debida y al fin. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural.

S. T. Iª-IIªᵉ, q. 91, a. 2.

5.12 NATURALEZA POLÍTICA DEL HOMBRE

Mas, porque según ya dijimos el hombre es animal naturalmente sociable que vive entre otros muchos, se halla en él una semejanza de gobierno divino.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *De Regimine Principum* (1265-66) [en lo sucesivo R. P.] l. 1, c. 12.

En el hombre debe haber un triple orden. Uno como comparación a la norma de la razón en cuanto, a saber, todas las acciones y pasiones nuestras deben acomodarse a la norma de la razón. Otro orden por comparación a la norma de la ley divina, por lo cual el hombre debe ser dirigido siempre. Y si el hombre fuera naturalmente un animal solitario, este doble orden bastaría; pero porque el hombre es naturalmente un animal político y social, como se prueba en I POLIT., por esto precisamente es por lo que hay un tercer orden, por el cual el hombre está ordenado a los otros hombres, con quienes debe convivir.

S. T. Iª-IIªᵉ, q. 72 a. 4.

5.13 EL BIEN COMÚN

Pues precisamente es manifiesto que todo agente obra por un fin, porque cualquier agente tiende a algo determinado. Y eso a lo cual tiende determinadamente el agente debe serle conveniente; pues no tendería a ello sino en razón de alguna conveniencia con él. Y lo que es conveniente a alguno es bueno para él. Luego todo agente obra por un bien...

Además: el bien particular se ordena al bien común como a su fin; pues el ser de la parte se ordena al ser del todo; por lo cual también el bien de un pueblo es superior al bien de un solo hombre.

ScG. l. 3, c. 3 y 17.

Si la ley se ordena siempre al bien común.

Dificultades. Parece que la ley no siempre tiene por fin el bien común.

1. A la ley pertenece ordenar y prohibir. Pero los mandatos recaen a veces sobre bienes particulares. Luego la ley no siempre tiene por fin el bien común.

2. La ley dirige al hombre en sus acciones. Pero los actos humanos se ejercen sobre cosas particulares. Luego también la ley se ordena a algo particular.

3. Dice san Isidoro: "Si la ley es tal como la razón, será ley todo lo que la razón establezca". Ahora bien, a la razón toca ordenar no solamente lo que se refiera al bien común, sino también lo que afecta al bien privado o particular. Luego no mira sólo al bien común sino también promulga mirando al bien particular.

Por otra parte, dice san Isidoro: "la ley no se ordena a ningún provecho particular, sino a la utilidad común de los ciudadanos".

Respuesta. Hemos dicho que la ley, como norma y medida de los actos humanos, pertenece a aquello que es principio de esos mismos actos. Pero, así como la razón es principio de los actos humanos, dentro de ella cabe señalar algo que es a su vez principio de todo lo demás que a la razón se refiere, y a lo cual mirará la ley más directa y principalmente. —Ahora bien, el primer principio en el orden operativo al que se refiere la razón práctica, es el fin último, y como el fin último de la vida humana es la felicidad o bienaventuranza, como ya dijimos, es necesario que la ley mire principalmente a ese orden de cosas relacionadas con la bienaventuranza. Además, si la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y siendo el hombre individual parte de la comunidad perfecta, es necesario que la ley propiamente mire a aquel orden de cosas que conduce a la felicidad común. Y de ahí que el filósofo haga mención tanto de la felicidad como de la vida común política en la definición dada de cosas legales: "Llamamos —dice— cosas legales justas a aquellas que causan y conservan la felicidad y cuanto a la felicidad se refiere dentro de la vida común de la ciudad", pues la ciudad es, como dice el mismo Aristóteles, la comunidad perfecta.

Por otra parte, en cualquier género de cosas, lo que es por antonomasia, es principio de todo lo demás, y todo lo demás se denomina por orden a ello como el fuego, que es el sumo calor, es causa del calor en los cuerpos mixtos, los cuales en tanto se denominan cálidos en cuanto participan del fuego. De donde se sigue que, constituyéndose la ley ante todo por orden al bien común, cualquier otro precepto sobre un objeto particular no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común. Por tanto, toda ley se ordena al bien común.

Soluciones. 1. El precepto lleva consigo la aplicación de la ley a aquellas cosas que la ley regula. Y como la ordenación al bien común, que es propia de la ley, es aplicable a fines particulares, también bajo este respecto se dan preceptos sobre algunas cosas particulares.

2. Las operaciones se ejercen ciertamente sobre objetos particulares. Pero estos objetos particulares pueden ser ordenados a un bien común que es común no por comunicación genérica o específica, sino por comunicación de finalidad, pues que el bien común es también fin común.

3. Así como en el orden especulativo nada se da por firmemente probado a no ser por una reducción a los primeros principios indemostrables, así en el orden práctico nada establece la razón sino por orden al último fin, que es el bien común. Pero todo lo que de este modo establece la razón práctica, tiene carácter de ley.

S. T. Iª-IIªᵉ, q. 90 a. 2.

5.14 EL BIEN PARTICULAR

Aquel que busca el bien común de la multitud, consiguientemente busca también su propio bien, y esto por dos motivos. En primer lugar porque el bien propio no puede existir sin el bien común, o de la familia, o de la ciudad, o del reino... En segundo lugar porque, como el hombre es parte de la casa y de la ciudad, conviene que el hombre deduzca cuál es el bien para sí de lo que es prudente según el bien de la multitud: la buena disposición de la parte depende de su habitud al todo.

El bien común es más fuerte que el bien particular si son del mismo género.

S. T. II, II, q. 47, a. 10 y q. 152, a. 4.

5.15 LA REPÚBLICA

La república no es otra cosa que la ordenación de la ciudad respecto a todos los poderes que hay en la ciudad, pero principalmente respecto al máximo poder que domina a todos los otros poderes. Y esto precisamente porque la imposición del orden en la ciudad, consiste fundamentalmente en éste, que domina la ciudad, y tal imposición del orden es la misma república.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *In libros III Politicarum expositio* (1272) lect. 5.

En cuanto a la buena ordenación de los príncipes en cualquier ciudad o gente, hay que tener en cuenta dos cosas. De las cuales una es que todos tengan alguna parte en el poder: mediante esto se conserva la paz del pueblo y todos aman tal orden y le guardan. Otra cosa la que atiende a la especie de régimen u ordenación de los poderes. Pues como son de diversas especies el primero es el reino, en el que uno domina según la virtud; y la aristocracia es lo mismo que el poder de los mejores, en la que unos pocos dominan según la virtud. De donde la mejor ordenación del poder está en aquella ciudad o reino, en el que uno hace conforme a la virtud, el cual preside a todos; y bajo éste están algunos principales en cuanto a la virtud; y, sin embargo, tal poder pertenece a todos, ya porque pueden ser elegidos de entre todos, ya porque son elegidos por todos.

S. T. I, IIªᵉ, q. 105, a. 1.

Uno es dominado por otro como libre, cuando dirige a éste a su propio bien o al bien común. Y tal dominio del hombre, al hombre se dio en el estado

de inocencia por dos razones. En primer lugar, porque el hombre es naturalmente un animal social de aquí que los hombres en estado de inocencia hubiesen vivido socialmente. Pues la vida social de muchos no sería posible, si no presidiese alguien, que se dirigiera al bien común; pues muchos se dirigen a muchas cosas; pero uno a una. Y por esto el Filósofo dice al comienzo de la *Política,* que cuando muchas cosas se dirigen a una, siempre se encuentra una como principal y dirigente. En segundo lugar porque, si un hombre tuviera sobre todo preeminencia de ciencia y de justicia, sería inconveniente si esto no redundara en utilidad de los otros.

S. T. I, q. 96, a. 4.

La justicia, según lo ya expuesto, ordena al hombre con relación a otro, lo cual puede tener lugar de dos modos: primero a otro considerado individual mente, y segundo, a otro en común, esto es en cuanto que el que sirve a una comunidad sirve a todos los hombres que en ella se contienen. A ambos modos puede referirse la justicia según su propia naturaleza. Es, empero, evidente que todos los que componen alguna comunidad se relacionan a la misma como las partes al todo; y como la parte, en cuanto tal, es del todo, síguese que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Según esto, el bien de cada virtud, ya ordene el hombre a sí mismo, ya le ordene a otras personas singulares, es referible al bien común, al que ordena la justicia.

S. T. II, II^{ae}, q. 58 a. 5.

El absolutismo político 5.16

Es un hecho que del plano natural pasa al plano de la humanidad, que quien se levanta contra otro debe sufrir, a la hora de la revancha, el castigo de éste... También en el hombre surge una inclinación natural a oprimir a quien se alza contra nosotros. Pero es manifiesto que todas las cosas contenidas bajo un determinado orden forman, en cierto grado, unidad en relación al principio de dicho orden. Es, por tanto, lógico que quien se levante contra el orden establecido, reciba del mismo orden, o del príncipe que lo mantiene, su castigo merecido.

S. T. I-II^{ae}, q. 87 a. 1.

Después se debe disponer el gobierno de la República de manera que al rey que hubiesen instituido se le quite ocasión de tiranizar, y justamente moderar su potestad, para que no pueda fácilmente inclinar a la tiranía; y para que esto sea, se considerará lo que adelante iremos diciendo.

Finalmente se debe cuidar de lo que se haría si el Rey se convirtiese en tirano, como puede suceder, y sin duda que si la tiranía no es excesiva, que es más útil tolerarla remiso por algún tiempo que, levantándose contra el tirano, meterse en varios peligros que son más graves que la misma tiranía.

R. P. l. 1, c. 6.

5.17 CONDENA DE LAS 219 PROPOSICIONFS

ERRORES FILOSÓFICOS

Sobre la naturaleza de la filosofía

1. Que no hay situación más excelente que el estudio de la filosofía.

2. Que los únicos hombres sabios del mundo son los filósofos.

3. Que en orden a tener alguna certidumbre sobre una conclusión, el hombre debe basarse en los principios evidentes de por sí. *La declaración es errónea porque se refiere de forma general tanto a la certidumbre de aprehensión como a la de adhesión.*

4. Que nadie puede sostener nada a menos de que sea evidente de por sí o pueda demostrarse a partir de principios evidentes de por sí.

5. Que el hombre no puede contentarse con el principio de autoridad para tener certidumbre acerca de alguna cuestión.

6. Que no hay racionalmente cuestión disputable que el filósofo no deba disputar y determinar, ya que las razones se derivan de las cosas. Pertenece a la filosofía, en una u otra de sus partes, considerar todas las cosas.

7. Que, además de la disciplinas filosóficas, son necesarias todas las ciencias, aunque éstas solamente en razón de la costumbre humana.

Sobre la posibilidad del conocimiento de Dios.

8. Que nuestro intelecto por su poder natural puede alcanzar un conocimiento de la causa primera. *Esto no suena bien y es falso si lo que significa es el conocimiento inmediato.*

9. Que podemos conocer a Dios en su esencia en esta vida mortal.

10. Que no puede conocerse nada sobre Dios excepto que existe.

27. Que la primera causa no puede hacer más que un solo mundo.

42. Que Dios no puede multiplicar individuos de la misma especie sin materia.

43. Que Dios no podría fabricar varias inteligencias de la misma especie porque las inteligencias no tienen materia.

50. Que si hubiera alguna sustancia separada que no moviera algún cuerpo en este mundo sensible, no sería incluida en el universo.

53. Que una inteligencia o un ángel o un alma separada no existen en ninguna parte.

54. Que las sustancias separadas no están en ninguna parte de acuerdo a su sustancia. *Esto es falso si entendemos que quiere decir que la sustancia no está en un lugar. Si, sin embargo, entendemos que quiere decir que la sustancia es la razón del ser en un lugar, es verdad que no se encuentran en ninguna parte conforme a su sustancia.*

55. Que las sustancias separadas están en algún lugar por su función, y

que no pueden moverse de un extremo a otro o al medio, salvo en cuanto puedan funcionar en el medio o en los extremos. *Esto es falso si por ello entendemos que sin función una sustancia no está en ningún lugar y que no pasa de un sitio a otro.*

110. Que las formas no se dividen sino mediante la materia. *Esto es falso a menos que se hable de formas extraídas de la potencia de la materia.*

115. Que Dios no podría crear varias almas nùméricamente diferentes.

116. Que los individuos de la misma especie difieren solamente por la posición de la materia, como Sócrates y Platón, y que ya que la forma humana que existe en cada uno es numéricamente la misma, no es sorprendente que el mismo ser esté numéricamente en diferentes lugares.

apud P. Mandonnet: *Siger de Brabante et l'averroïsme latin au XIII*[e] *siècle,* 2[e] partie *Textes inédits* pp. 175-91.

Dios «potentia absoluta» 5.18

I Controversia entre filósofos y teólogos.

5. Como se ve, en torno a esta cuestión hay controversia entre filósofos y teólogos. Los filósofos, en efecto, admiten la perfección de la naturaleza y niegan la perfección sobrenatural, y los teólogos, por el contrario, aceptan estas tres cosas: defecto de la naturaleza, necesidad de la gracia y perfección sobrenatural. (...)

12. Contra la posición de los filósofos se arguye de tres maneras.

Advertencia: Has de notar que las cosas sobrenaturales, cualesquiera que ellas fueren, son, en su referencia al hombre viador, inaccesibles a la razón natural ya en cuanto a su existencia, ya en cuanto a su necesidad para perfeccionamiento, ya, por último, en cuanto a su cognoscibilidad respecto aun del que las posee como en sujeto de inhesión. Por donde no es posible sobre el particular el empleo de la razón natural contra Aristóteles: si se arguye, en efecto, a base de las cosas creídas, carece de eficacia el razonamiento, pues salta a la vista que el filósofo no tendrá a bien conceder premisas de la fe. Conste, por tanto, que los razonamientos contra el filósofo aquí formulados tienen como una de las premisas alguna verdad creída o probada mediante verdad creída, y que, por lo mismo, no son sino persuasiones teológicas, en las cuales de una verdad de fe se llega a otra verdad de fe.

13. *Primer razonamiento principal.* En cuanto a la primera manera de argüir, se razona así: Todo el que obra por conocimiento, necesita saber distintamente su fin. La razón es porque todo el que obra por un fin, obra movido de la apetencia de ese fin; pero todo el que obra de por sí, obra por un fin; luego todo el que obra de por sí, apetece a su modo ese fin. Luego, así como el agente natural debe necesariamente apetecer el fin, en atención al cual ha de obrar, así, el agente espiritual, cuyo es obrar de por sí según el *II Physico-*

rum, reclama por necesidad la apetencia del fin, en gracia del cual ha de ordenarse la acción del agente. Por donde la mayor es evidente.

Es así que el hombre no puede, por medios naturales, conocer distintamente su fin; luego, para así conocerlo, necesita conocimiento sobrenatural. (...)

26. Pero a la pregunta de si la existencia pertenece a algún concepto nuestro de Dios, de suerte que la proposición que enunciara la existencia de tal concepto fuese conocida por sí —puede haber en nuestro entendimiento algún concepto de Dios, no común a Él y a la criatura, por ejemplo, el concepto de ser necesario o de ser infinito, o de sumo bien, y de tal concepto como es concebido por nosotros podemos predicar la existencia—, respondo que tal proposición no es conocida por sí por tres razones:

27. Primera: toda proposición semejante es conclusión demostrable y demostrable *propter quid.* Prueba: Todo lo que conviene a un concepto primaria e inmediatamente puede demostrarse *propter quid* de su contenido, usando como medio tal concepto. Ejemplo, si el triángulo tiene primariamente tres ángulos, iguales a dos rectos, esta propiedad puede demostrarse *propter quid* aunque no primariamente de todo lo que el triángulo contiene, usando como medio el término "triángulo", del modo siguiente: alguna figura (género contenido en el triángulo) tiene tres ángulos, etc., igualmente puede demostrarse de cualquier especie de triángulo que tiene tres ángulos. Ahora bien, la existencia conviene primariamente a esta esencia (divina) en cuanto "ésta", cual la ven los bienaventurados. Luego, usando como medio esta esencia, puede demostrarse con demostración *propter quid* la existencia de todo lo que podemos concebir de ella, sea como *superior* (quasi-género), sea como atributo, como por la proposición "el triángulo tiene tres ángulos" se demuestra que alguna figura tiene tres ángulos, etc. Luego no es proposición conocida por sí de sus términos; si lo fuera, no podría demostrarse con demostración *propter quid.*

28. Segunda razón: La proposición conocida por sí es evidente a todo entendimiento que conoce sus términos. Pero la proposición "el ser infinito existe" no es evidente para nuestro entendimiento por sus términos. Prueba: no concebimos tales términos antes de que creamos la proposición o la conozcamos por demostración; es decir, en principio no es evidente, la admitimos con certeza por fe o por demostración, no por la concepción de sus términos.

29. Tercera razón: Ninguna nota de un concepto que no es simplemente simple, es conocida por sí si no es conocida por sí la unión de sus notas. Pero ningún concepto que tenemos de Dios, propio a El e inaplicable a las criaturas, es simplemente simple; o al menos ningún concepto distintamente percibido por nosotros como propio de Dios es simplemente simple. Luego ninguna nota de tal concepto nos es conocida por sí, si no nos es conocida por sí la unión de sus notas. Y esta unión no nos es conocida por sí; es demostrada, como consta de las dos razones anteriormente dadas. (...)

41. Pruébase esto mismo, en segundo lugar: La razón es porque estas propiedades no se conocen mediante conocimiento *propter quid,* sino después de haber sido conocidos los sujetos propios de las mismas, los cuales son

los únicos que incluyen las propiedades *propter quid*; pero los sujetos propios en que se sustentan las propiedades no son naturalmente cognoscibles a nosotros; luego, etc.

Pero tampoco las conocemos por demostración *quia* o por los efectos. Aserto que se prueba diciendo que los efectos, en cuanto a estas propiedades, dejan el entendimiento en duda o lo inducen a error. Lo cual aparece claro en las propiedades de la sustancia primera inmaterial considerada en sí misma. Propiedad suya es, en efecto, comunicarse a tres personas. Pero los efectos no la ponen de manifiesto, pues no provienen de Dios en cuanto trino. Y si de los efectos concluyésemos a la causa, seríamos llevados más bien a la parte contraria o al error, ya que en ningún efecto existe naturaleza no supositada. Asimismo propiedad es de la primera naturaleza causar *ad extra* contingentemente; y, sin embargo, los efectos inducen a parte contraria o al error, como es de ver en la opinión de los filósofos, según los cuales el primer ser causa necesariamente cuanto causa. Y en cuanto a las propiedades de las demás sustancias, tenemos el mismo resultado, como quiera que los efectos nos conducen más a su sempiternidad y necesidad que a su contingencia y temporalidad. De la misma manera vemos filósofos que, basándose en los movimientos, concluyen a la correspondencia entre el número de las sustancias separadas y el número de los movimientos celestes, y añaden que estas sustancias son no sólo bienaventuradas, sino también impecables. Afirmaciones que son absurdas.

Señor Dios nuestro, los católicos pueden concluir de lo dicho muchas perfecciones tuyas que fueron conocidas por los filósofos. Tú eres el primer eficiente. Tú eres el fin último. Tú eres supremo en perfección, trasciendes todas las cosas. Tú eres completamente incausado, por tanto ingenerable e incorruptible; más, eres absolutamente incapaz de no ser, pues eres intrínsecamente necesario; y, por consiguiente, eres eterno, porque posees simultáneamente interminabilidad de duración sin potencia a la sucesión, pues sólo puede darse sucesión en lo que es causado continuamente o al menos depende de otro en el ser, dependencia que está lejos de un ser que es intrínsecamente necesario.

Tú eres viviente con vida nobilísima, porque eres dotado de inteligencia y voluntad. Tú eres feliz; más, eres esencialmente felicidad, porque eres comprensión de Ti mismo. Tú eres visión clara y dilección deleitabilísima de Ti; y aunque eres feliz en Ti solo y te bastas sumamente, con todo entiendes todo lo inteligible simultánea y actualmente. Tú puedes simultánea, contingente y libremente querer, y, queriendo, causar todo lo causable. Por consiguiente tu poder es verísimamente infinito. Tú eres incomprensible, infinito, pues ningún ser omnisciente es finito, ningún ser de poder infinito es finito, ni lo supremo se da en los seres, ni el fin último es finito, ni lo que existe por sí y es totalmente simple es finito.

Tú eres el ápice de la simplicidad, pues no tienes partes distintas, ni tienes en tu esencia realidades realmente no idénticas. En Ti no puede darse ninguna cantidad, ningún accidente; por consiguiente, no eres accidentalmente mudable; probé más arriba que eres esencialmente inmutable.

Tú solo eres simplemente perfecto, no un ángel o cuerpo perfecto, sino

ser perfecto; no te falta ninguna entidad que puede hallarse en un ser. No toda perfección puede hallarse formalmente en un ser, puede hallarse en alguno formal o eminentemente, como se halla en Ti, Dios, que eres el supremo de los seres, el solo infinito entre los seres.

Tú eres bueno sin límites, y comunicas liberalísimamente los rayos de tu bondad; a Ti, al ser amabilísimo, recurre cada uno de los seres como a su fin último.

Tú sólo eres la verdad primera, pues lo que no es lo que aparece, es falso. Por lo tanto, en lo falso la apariencia se distingue, de la naturaleza; si no se distinguiera, la naturaleza aparecería tal como es. En Ti la apariencia no se distingue de tu ser; apareces en tu esencia que primeramente se te aparece a Ti mismo; no hay en Ti apariencia posterior.

En tu esencia, digo, todo lo inteligible está presente a tu entendimiento en toda su inteligibilidad. Tú eres, por tanto, preclarísima verdad inteligible y verdad infalible, y cierta y exhaustivamente comprendes toda verdad inteligible. Pues las otras cosas, que en Ti aparecen, no aparecen para que te engañen, porque en Ti aparecen; esta razón de aparecer no impide que la razón propia de lo que es mostrado por ella aparezca a tu entendimiento. Nuestra vista se engaña cuando la apariencia de algo extraño impide que aquello que es aparezca; esto no sucede en tu entendimiento. Más, apareciéndosete tu esencia, todo ser que reluce en esta esencia con la perfectísima claridad de ella, se te aparece según la razón propia de tal ser.

J. Duns Scoto: *Dios uno y trino.*

5.19 El nominalismo de Occam

Se manifiesta, por medio de razones, que ningún universal es alguna cosa existente fuera del alma.

Y porque no basta exponer estas cosas, sino que también han de ser probadas por la razón, aduciré algunas razones a favor de las mismas y las confirmaré por medio de autoridades. En efecto, que ningún universal es alguna sustancia existente fuera del alma se puede probar evidentemente. Primero, así: ningún universal es una sustancia singular y numeralmente una, pues si se dijera que lo es, se seguiría que Sócrates sería un universal, porque no existe mayor razón para que un universal sea una sustancia singular que otra cualquiera. Por consiguiente, ninguna sustancia singular es un universal, pues toda sustancia es una numeralmente y singular, porque toda cosa es una cosa y no muchas cosas; si, pues, es una cosa y no muchas, es una numeralmente, pues esto es llamado por todos uno numeralmente.

Si empero, alguna sustancia es muchas cosas: o es muchas cosas singulares, o muchas cosas universales. Si se da lo primero, se sigue que alguna sustancia sería muchos hombres, y entonces aunque el universal se distinguiera de un particular, no se distinguiría, sin embargo, de los particulares. Empero, si alguna sustancia fuera muchas cosas universales, tomo una de aquellas cosas universales y pre-

gunto: o es muchas cosas, o una y no muchas. Si se da lo segundo, se sigue que es singular; si lo primero, pregunto si es muchas cosas singulares, o muchas cosas universales; y así se tendría un proceso al infinito, o se daría que ninguna sustancia es universal, de manera que no sea singular.

Asimismo, si algún universal fuera una sustancia existente en las sustancias singulares, distinta de ellas, se seguiría que podría existir sin ellas, porque toda cosa anterior a otra naturalmente, puede existir sin ella por medio del poder divino. Mas el consiguiente es un absurdo; luego, etc.

Asimismo, si esa opinión fuese verdadera, no podría ser creado ningún individuo si algún individuo preexistiera, porque no recibiría todo su ser de la nada si el universal que existe en él existió antes en otro. Por lo mismo, se seguiría que Dios no podría aniquilar simplemente a un individuo si no destruyese a los demás individuos, porque si aniquilase a algún individuo destruiría todo lo que existe de esencia de aquel individuo y, por consiguiente, destruiría aquel universal que existe en él y en los otros y, por consiguiente, no permanecerían los otros, como no pueden permanecer sin una parte de su sustancia cual es puesta por aquel universal.

Asimismo, tal universal no puede ser puesto como algo totalmente fuera de la esencia del individuo; será, por consiguiente, de la esencia del individuo, y, por consiguiente, el individuo se compondría de universales, y así el individuo no sería más universal que el singular.

Asimismo, se sigue que algo de la esencia de Cristo sería mísero y condenado, porque aquella naturaleza común existente realmente en Cristo y en el condenado sería condenada, como en Judas. Mas esto es absurdo, luego... Otras muchas razones pueden ser aducidas, las cuales omito en gracia a la brevedad...

Sobre la opinión de Scoto referente al universal, y a su impugnación.

Y, por lo tanto, debemos afirmar con los filósofos, que en la sustancia particular nada existe enteramente sustancial, a no ser la forma particular o la materia particular o algo compuesto de ambos, y por dicho motivo no se puede fantasear que en Sócrates existe la humanidad y la naturaleza humana distinta en alguna manera de Sócrates, a lo cual se añade una diferencia individual que contrae dicha naturaleza, sino que todo lo imaginable sustancial existente en Sócrates, o es la materia particular, o la forma particular, o lo compuesto de ambas. Y por lo tanto, toda esencia y *quididad* y todo lo que es sustancial, si existe realmente fuera del alma, o es materia simple y absolutamente, o es forma, o lo compuesto de ambos, o una sustancia inmaterial abstracta, según la doctrina de los peripatéticos.

G. DE OCCAM: *Summa totius logicae* (1324).

Capítulo 6
EL RENACIMIENTO

EL fenómeno histórico del Renacimiento provoca la unánime discrepancia de los estudiosos a la hora de señalarle límites cronológicos precisos, o determinar un específico contenido que permita llegar a una definición del concepto. Tanto la idea de una ruptura con el mundo medieval, como la enumeración de una específica problemática renacentista han sido negadas, poniendo de relieve la existencia de un encadenamiento estrecho entre los problemas de una y otra época, hasta el extremo de que Kristeller pueda considerar como Renacimiento la época que va de 1300 a 1600, y que no existe aspecto de la cultura renacentista para el que no se hayan descubierto antecedentes medievales. A pesar de todas las críticas, el Renacimiento sigue siendo un concepto válido, por cuanto sintetiza una serie de respuestas a otros tantos fundamentales problemas.

El Renacimiento tiene su inicial manifestación en la conciencia que los escritores de los ss. XIV y XV tienen, acerca de la peculiaridad de su propia época como renovadora del mundo clásico tras una larga y oscura Edad Media [1]. Para facilitar el contacto con la cultura clásica se llegó a definir un ciclo de disciplinas escolares —*studia humanitatis*— centradas en el estu-

dio de la gramática, retórica, historia, poesía y filosofía moral, sobre la base de textos clásicos latinos y griegos. Los *studia* relegan a segundo plano las cuestiones filosóficas (lógica, metafísica) al igual que las científicas (matemáticas, física, astronomía, medicina), *las jurídicas y teológicas* **[2]**. *El término humanista*, acuñado en la época, designa originariamente a la persona que ha recibido y aplica una específica educación literaria **[3]**, en tanto la forma *humanismo*, en su sentido actual de interés por los valores humanos, no surgirá hasta comienzos del siglo XIX.

El primer resultado de este tipo de educación será la incorporación al patrimonio cultural de Occidente de la literatura clásica, que alcanzará prácticamente su volumen y límites actuales; obra acompañada de una sistemática difusión y depuración, que les llevó a crear la técnica de la crítica textual e histórica, cuya resultado más espectacular será la denuncia de la donación de Constantino como una falsificación medieval **[4]**.

El humanismo no implica sin embargo ninguna común doctrina, fuera de la afirmación reiterada del valor del hombre y su individualidad. La preocupación por lo personal que Burckhardt ejemplificó en determinados acontecimientos significativos, tales como la aparición del retrato o la biografía **[5]** que tienden a perpetuar una realidad humana transitoria, caracteriza el fenómeno renacentista del *individualismo*, que es un sentimiento de satisfacción y orgullo derivado de la condición humana, de acuerdo con el aforismo clásico que hace al hombre medida de todas las cosas. El *De dignitate et excellentia hominis* (1452) de Gianozzo Manetti, escrito como réplica al *De contemptu mundi* de Inocencio III sobre la condición miserable de la humanidad, el *De hominis dignitate* de Pico de la Mirandola y la *Fábula del hombre* de Vives, constituyen muestras significativas del credo humanístico en la capacidad y libertad del hombre para forjar su destino **[6]**.

La vida terrenal del hombre adquiere un valor específico y decisivo que justificará el esfuerzo por hacer de ella una auténtica obra de arte. De aquí la preocupación por renovar la educación, liberándola de las fórmulas escolásticas **[7]**, defendiendo los estudios humanísticos o destacando la importancia de la razón en la educación de los niños como en el *De pueris statim ac liberaliter instituendis* (1529) de Erasmo **[8]**. El resultado que se pretende alcanzar constituirá un nuevo arquetipo humano que sustituye al *caballero* medieval por el *cortesano* de Castiglione **[9]** o el *gentleman* definido por Peacham.

La *antropología renacentista* coincide en el reconocimiento de lo individual como valor esencial del hombre, aun cuando sus desarrollos doctrinales conduzcan a elaboraciones muy diversas. Petrarca (1304-74), el «primer hombre moderno», creador del italiano como lengua literaria y el primero en ascender a una montaña para descubrir la naturaleza **[10]**, es igualmente el iniciador de la antropología individualista. Para el hombre del Medioevo el sentido de su vida no se comprende al margen del destino general de la especie humana, y éste no es en definitiva sino la historia de la caída y el esfuerzo por la regeneración que conduce a la beatitud, estado perfecto frente al cual la vida no es sino puro tránsito. Petrarca conserva la conciencia del hombre como pecador, pero en lugar de desear escapar al sufrimiento de su alma, en lugar del arrepentimiento y odio de sus pecados, encuentra en el dolor y en general en los sentimientos de su alma la fundamental realidad de su existencia, aquello que le hace ser lo que es y le distingue de los demás **[11]**.

La antropología renacentista, inicialmente simple conciencia de la propia individualidad, conocerá un desarrollo doctrinal tanto en los medios en que domina la corriente platónica, como en los que siguen fieles al aristotelismo. Marsilio Ficino y Pico de la Mirandola, los más caracterizados representantes del pla-

tonismo practicado en la Academia de Florencia, coinciden en destacar el valor de la conciencia, del alma, como el hecho diferencial que permite al hombre escapar al orden de la naturaleza al que pertenece en cuanto criatura. *Anima igitur per mentem est supra factum* (Ficino. *Theologia Platonica*). La conciencia permite al hombre objetivar la naturaleza, en cuanto es capaz de contemplarla, y la contemplación la conduce finalmente a Dios, única realidad en que el alma puede satisfacerse. Lo significativo de este planteamiento reside sin embargo en que el valor no esté tanto en la meta perseguida, cuanto en el camino que se recorre, en la lucha por realizar el destino de su alma, circunstancia que hace al hombre distinto y en cierto sentido superior a los puros espíritus que son los ángeles **[12]**.

Pomponazzi, el más famoso aristotélico de su tiempo (1462-1526), autor de un *De inmortalitate animae* arranca no de la nostalgia que impulsa al alma a Dios, sino de la concreta realidad del hombre, ser intermedio en una jerarquía de criaturas y cuyo intelecto, sin ser material en su sustancia, está sin embargo vinculado y limitado por la materia hasta el punto de no poder conseguir un conocimiento puro, al margen de la realidad sensible. El hombre es alma y cuerpo, pero precisamente *este alma y este cuerpo* singulares, unidos entre sí de tal modo que su destino no podría reducirse al de una de sus partes. La conclusión de Pomponazzi es la no aceptación de cualquier prueba filosófica de la inmortalidad del alma, por cuanto la realización del destino del alma contemplativa equivaldría a la renuncia del hombre a su única realidad, la realidad del hombre en el mundo **[13]**.

Una segunda dirección del pensamiento renacentista centrará su interés en los problemas teológicos y religiosos a los que aplicará los principios de la formación humanística lo que determina, paralelamente a la vuelta a los clásicos, un retorno a las fuentes del cristianismo. El nacimiento de una filología sacra

conducirá a la revisión de las fuentes, la crítica de determinadas versiones de la Vulgata, la edición de textos originales, una de cuyas máximas realizaciones será la *Biblia políglota complutense*, junto con la de nuevas y cuidadas traducciones de los textos sagrados, que tendrá en la versión del *Nuevo Testamento* realizada por Erasmo su representación más caracterizada.

Del mismo modo que la educación humanista manifiesta una declarada hostilidad por los métodos escolásticos y trata de proporcionar una formación moral al individuo a través de la lectura y la experiencia de los clásicos, el *humanismo cristiano* mostrará una paralela indiferencia por las cuestiones dogmáticas y teológicas, para centrar su interés en los problemas éticos del individuo y en su personal relación con Dios. El humanismo cristiano al penetrar en el norte de Europa, en la segunda mitad del siglo XV, entra en contacto con una tradición religiosa —la de los Hermanos de la vida común y la congregación de Windesheim— forjadores de la *Devotio moderna*, caracterizada por buscar la comunión espiritual con Dios a través de Cristo, y cuya obra más representativa es la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, significativa por la falta de referencia a una precisa sistematización teológica y por la marcada preocupación moralizadora. La profusión de citas bíblicas y la ausencia casi total de cualquier otra fuente explica el que haya sido conservada como texto religioso por las diversas religiones cristianas surgidas de la Reforma **[14]**.

Erasmo de Rotterdam, discípulo de los Hermanos de la vida común en su escuela de Deventer, dotado de una profunda formación humanista adquirida al azar de sus desplazamientos, se convertirá en la más significativa figura del humanismo cristiano. En él se combinan los temas fundamentales del pensamiento de su siglo. Es la autoridad máxima en la exégesis bíblica, como lo prueba su ya citada traducción del Nuevo Testamento. Hace del «conócete a ti mismo» *Si te ipsum non exprimis, mendax*

speculum tua fuerit oratio— el punto de partida de una concepción antropológica inspirada por un radical individualismo. El hombre no puede identificarse con el alma que contempla la propia vida, sino que es esa misma vida. El hombre es una criatura débil y sujeta al error, los hombres son locos pero la mayor locura es querer escapar a su propio destino, a su propia vida **[15]**. Partiendo de esta realidad esencial de la vida humana, del reconocimiento del yo como hombre, el individuo busca alcanzar a Cristo, no a través del conocimiento teológico **[16]**, sino por medio de la caridad y a través de la libertad del cristiano **[17]**, tal como ha sido establecido en la Escritura cuya lectura recomienda **[18]**.

Una última dirección del pensamiento renacentista es la que conduce al conocimiento empírico, representado por Leonardo de Vinci en el terreno de la *observación de la naturaleza* y por Maquiavelo en el *de la sociedad.* Los dibujos anatómicos y las notas que sobre toda clase de problemas físico-matemáticos dejó Leonardo, constituyen el testimonio de una nueva postura que no por tener antecedentes medievales deja de ser característica del hombre moderno. Observación y experiencia son reconocidos como las únicas vías ciertas que conducen al conocimiento de la naturaleza **[19]**.

Maquiavelo es considerado como el fundador del *pensamiento político* moderno por ser el primero en describir la realidad sociopolítica al margen de todo planteamiento ético o extrapolítico **[20]**. La *verdad efectiva,* lo que el hombre hace, constituye el punto de partida, desde el que se remonta por inducción a los principios generales que regulan la vida política. La teoría política, clásica o cristiana, encontraba su justificación en fines que por ser de orden ético o religioso resultaban transpolíticos, de forma que la solución al problema del mejor régimen político se resolvía siempre más allá de la realidad política, en el terreno

del puro *deber ser*. El hombre, al que la naturaleza ha dado una ilimitada capacidad de desear [21] no ha sido en cambio dotado de una norma paralela (derecho natural) que proporcione una orientación moral constante a su acción. En consecuencia su comportamiento no se ajustará espontáneamente a ningún principio ético, y sólo por necesidad aceptará someterse a un orden. Tal es en definitiva el origen del Estado que, al menos en su principio, ofrece al hombre protección y seguridad para su vida y hacienda, de que se deriva a su vez una norma capaz de justificar la existencia del Estado sin tener que recurrir a valores suprapolíticos. El *bien común* proporciona esta regla de conducta, y su realización, independiente de todo criterio moral, justifica la existencia y la acción del Estado, es la *razón de Estado*, término que Maquiavelo no acuñó, pese a haberla definido [22].

El establecimiento del Estado es siempre obra de la *virtu* de un fundador o renovador que no está sometido en su acción a ninguna norma moral o política salvo la del éxito [23], aunque su gobierno si ha de durar deberá garantizar la seguridad de la vida y la propiedad de los súbditos [24]. El Estado, para mantenerse, necesita del espíritu público que sólo puede proceder de la religión o de la libertad de los ciudadanos, pero, aun así, estará sometido a la inevitable ley de la transformación o corrupción de los Estados, que permite explicar tanto la evolución interna de las instituciones (monarquía o tiranía, aristocracia u oligarquía, democracia o confusión) como la gran revolución cíclica de las formas de gobierno (monarquía - aristocracia - democracia), o finalmente la atracción y conquista de los Estados enfermos por los sanos [25].

Textos 6

6.1 La vuelta a los clásicos

Pero el dolor me impide hablar más y me exaspera y me obliga a llorar, cuando veo desde qué posición y a qué lugar ha caído la lengua. Pues, ¿qué amante de las letras y del bien público podrá abstenerse de llorar viéndola en el mismo estado en el que en tiempos estuvo Roma al ser conquistada por los galos? Todo fue derribado, incendiado, destruido y a duras penas el Capitolio logró subsistir. Desde hace siglos no sólo nadie habla ya el latín, sino que ni siquiera lo entiende al leerlo. Los estudiosos de la filosofía no comprenden a los filósofos, los abogados no entienden a los oradores, los jueces a los juristas, y los restantes no han entendido ni entienden los libros de los antiguos, como si una vez perdido el Imperio romano no nos conviniera ni hablar ni entender el latín, dejando que el moho y la herrumbre borre aquella gloria de la latinidad. Muchas y variadas son las opiniones de hombres sabios, que explican el por qué ha sucedido esto. Yo no me atrevo a pronunciarme en favor ni en contra de ninguna de ellas. Lo mismo que tampoco me atrevo a explicar, por qué aquellas artes, que tanto se acercan a las liberales, es decir, la pintura, la escultura y la arquitectura cayeron durante tanto tiempo tan bajo, que junto con las letras parecieron muertas; y por qué ahora se levantan y resucitan y existe una tan gran abundancia de buenos artistas y de hombres de letras. Pero de cualquier forma, lo mismo que el tiempo pasado fue triste porque no se encontró en él ningún hombre sabio, de igual manera en esta nuestra época debemos congratularnos, porque si nos esforzamos un poco, confío que pronto restauraremos, más que la ciudad, la lengua de Roma y con ella todas las disciplinas.

L. Valla: *Elegantiae linguae latinae* (1444).

Así es que por ignorancia de las lenguas de los grandes escritores, no entendimos lo que nos mandaban, lo que nos aconsejaban tocante al camino a

seguir y la finalidad a conseguir. La ignorancia de estas lenguas nos privó casi en absoluto del conocimiento de aquellos autores que redactaron en lengua griega o latina sus monumentales producciones literarias y las entregaron a la posteridad. Estas lenguas con la no rompida continuidad de tantas guerras, casi cayeron en total desuso, cuando aquellas naciones que pueblan el Septentrión, extravasándose, se derramaron por Italia y el Occidente todo. (...) Aquellas hordas bárbaras y bravías de suyo, y ajenas en absoluto a todo cultivo de la inteligencia, comenzaron por causar en las bibliotecas gigantescas destrucciones, por prender fuego en las ciudades y por asolar reinos enteros, y en aquella impía criminal conflagración quedaron reducidas a ceniza las obras de los grandes ingenios, con las que sus autores, malos agoreros, se habían prometido vida y robusta inmortalidad. (...)

Mas la pérdida o el gran oscurecimiento de esas dos lenguas augustas, latina y griega, trajo forzosamente que en las mismas tinieblas y envilecimiento quedasen sumidas las artes y disciplinas que en aquellas lenguas habían tenido su expresión y que las voces perdieran su sentido preciso y se introdujesen desconocidos y feos idiotismos.

J. L. Vives: *De las disciplinas* (1531).

«Studia humanitatis» 6.2

Llamamos a estos estudios *liberales* porque son dignos de hombres libres. Son los estudios mediante los cuales adquirimos y practicamos la virtud y la sabiduría. Es la educación que estimula, fortalece y desarrolla las más altas potencias del cuerpo y del espíritu, que ennoblecen al hombre y que sólo ceden en dignidad ante la virtud. Porque, si para un temperamento vulgar el provecho y el placer son los únicos objetivos de la existencia, para una naturaleza noble lo son la dignidad moral y la fama. (...)

Vamos a considerar ahora las diversas materias que pueden incluirse correctamente bajo el nombre de estudios *liberales*. Entre éstas, concedo el primer lugar a la *historia* por su fuerza de sugestión y su utilidad, cualidades que estimulan tanto al intelectual como al político. Le sigue en importancia la *filosofía moral*, que es, en cierto sentido, un arte liberal puesto que su propósito es enseñar a los hombres el secreto de la verdadera libertad. La historia, en consecuencia, nos da ejemplos concretos de los preceptos inculcados por la filosofía. Una muestra lo que los hombres deberían hacer, la otra lo que los hombres han hecho y dicho en el pasado, y las lecciones prácticas que podemos sacar de ello para el presente. Como tercer objeto principal de estudio, indicaría la *elocuencia* que ocupa un lugar distinguido entre las artes más refinadas. (...)

Brevemente voy a repasar las tres grandes disciplinas profesionales: *medicina, derecho, teología*. La medicina, que es ciencia aplicada, ejerce indudablemente un gran atractivo sobre el intelectual. Pero no puede considerársela como estudio liberal. El derecho, basado sobre la filosofía moral, goza evidentemente de un alto prestigio enteramente merecido si se le estima materia de estudio,

pero, al practicarse, el derecho se convierte en un mero comercio. La teología, por su parte, abarca temas situados fuera de nuestros sentidos, y alcanzables únicamente mediante el puro instrumento de la inteligencia.

P. P. VERGERIUS: *De ingenuis moribus* (c. 1400-2).

Cuando leía su más elegante composición, llegué al lugar en que resume toda la controversia y esboza la cuestión de si es lícito a los creyentes cristianos hacer uso de la literatura profana. Ya había escrito al hermano Juan de Angelis, quien persistentemente y de manera absoluta negaba que esto fuera permisible a los cristianos, y le dije que era necesario para la comprensión de muchos libros escritos por muy santos doctores: Agustín, Jerónimo y muchos otros. Dije también que cuando nos oponíamos a la autoridad de los gentiles, ya fueran historiadores o poetas o, más peligroso todavía, oradores o filósofos, debíamos armarnos lo mejor posible. No ponemos, decía yo, estos estudios y tradiciones como un fin en sí mismos, sino como medio para otras cosas. Ahora, todo el mundo dice que usted disiente profundamente de esta opinión.

Pero —gracias a Dios, que es la suprema y perfecta Verdad, de quien como de una semilla, surge cada verdad— usted afirma en la primera parte de su tratado, con admirable razonamiento, precisamente lo que yo estoy diciendo. Afirma esto por delante extensamente y, de manera más convincente, en sus doce primeros capítulos. En el resto, sin embargo, se encamina a una conclusión como si estuviera pronunciando un juicio final, poniendo término a toda la cuestión. Admite que la lectura de la literatura profana no debe prohibirse a los instruidos y firmes en su fe, en lo cual nunca he disentido del hermano Juan de Angelis. Y desde luego, si acepto esto, no me quedaría nada para responder a lo que viene después. Pero muchos tienen la impresión de que desea prohibir de forma total la literatura profana a los cristianos, lo que sostengo que no debe hacerse y en esto se muestra conforme aunque sólo en parte. (...)

No dudo que estará de acuerdo conmigo en que aquellos que aspiren a penetrar en el estudio de la doctrina cristiana deben, por necesidad, empezar por la gramática. Porque, ¿cómo puede uno que ignora las letras trabar conocimiento con la Sagrada Escritura? ¿Y cómo puede uno conocer las letras sin conocer la gramática? ¿No ve cómo la ignorancia de la gramática ha inducido en error a los monjes y a todos los que trabajan sin dicha preparación? No comprenden lo que leen, ni pueden darlo a conocer a otros.

Un hombre sin formación puede alcanzar una fe simple, lo admito, pero la Sagrada Escritura, y los comentarios y exposiciones de los eruditos, no puede entenderlos. Estos los comprenden únicamente los hombres de letras, es decir, no los que han estudiado solamente gramática, sino los que tienen una preparación en dialéctica y retórica. La gramática por sí misma es en gran parte ininteligible sin un conocimiento de las cosas generales, sin saber cómo la naturaleza de las cosas cambia, y cómo todas las ciencias se completan, por no mencionar el conocimiento de la terminología. Todos los estudios sobre temas humanos y divinos están relacionados, y el conocimiento de un tema no es posible sin una educación sólida y completa. Pero, en cualquier caso, ¿cómo

puede relacionarse la facilidad o dificultad de aprender gramática con la propia doctrina cristiana? Un cristiano puede conocer apenas lo que debe creer, y si alguien, con la autoridad de la Escritura o de algún razonamiento débil, se le opone, no sabrá qué contestarle y comenzará a titubear en su fe. ¡Cuántas y qué importantes cuestiones tratamos cada día que no pueden responderse con sinceridad y santa simplicidad, sin ayuda de la cultura! ¿En qué se convertiría todo el cuerpo de la fe si todos ignoráramos las letras y la gramática? ¿De qué valdría la ofensiva de los creyentes contra paganos o herejes sin la cultura proporcionada por la gramática, la lógica y la retórica?

¿Puede alguien negar que las letras y la gramática las inventaron los paganos y que, si se prohibieran a los cristianos estos estudios, el propio arte de la gramática quedaría cerrado para ellos? Si esto nos parece absurdo, ¿por qué debemos rechazar por entero el estudio de las obras paganas? Los problemas gramaticales no afectan a la fe. La gramática no discute ni examina materias que se refieran a la fe o a la salvación, y, por ello, no hay peligro en su investigación; ningún error hostil a la fe puede, por tanto, introducirse a través de ella. Si las ciencias han de rechazarse por razón de sus inventores —y es bien sabido que fueron todas inventadas por paganos— ¿por qué los cristianos las aceptaron de manos paganas? ¿por qué no las hicieron desaparecer? ¿por qué no son condenadas de forma universal? ¿por qué se enseñan y estudian en sus monasterios? Creedme, venerable Juan, no es justo ni razonable desterrar, como sucede, muchas enseñanzas y tradiciones de los paganos, excluirlas de los hogares cristianos, excepto en lo que se oponen a la fe y conclusiones de los santos Padres.

Ni creo justo, porque alguno sostuviera alguna opinión contraria a nuestra fe, proscribir la cultura que nos han legado. El error de un autor es una cosa, la falsedad o la corrupción de la ciencia que ha inventado es otra. De modo que incluso si un pagano, un publicano, un hereje, o un criminal ha dicho la verdad, o ha profesado una ciencia inocente en sí misma, las verdades que haya dicho no pueden condenarse por razón del pecado del autor.

C. SALUTATI: *Epístola en defensa de la enseñanza liberal* (c. 1374).

EL HUMANISTA **6.3**

Vittorino... antes de nada, dio a estudiar a sus discípulos Virgilio, Homero, Cicerón y Demóstenes; después de que habían bebido esta leche pura y habían fortalecido un poco su estómago, pensó que podría darles, sin temor, los historiadores y otros poetas, que son alimento más correoso. Explicaba gramática con referencia cuidadosa a estos cuatro libros. Y como el arte de hablar se divide en dos partes, dialéctica y retórica, entendía que deberían aprender primero el método y ciencia del razonamiento, que es, como era, intérprete y director de todos los otros; y así, entrenaba cuidadosamente a sus discípulos en ello. No los preparaba en cuestiones sofísticas y respuestas falaces y retorcidas (que tanto se estudian hoy) sino, ante todo, en definir la materia a estudiar, distinguir los tipos, añadir las consecuencias y sacar las conclusiones. (...)

Luego llegaba la retórica... De acuerdo con sus preceptos normales, obligaba a sus alumnos a una larga práctica de declamación defendiendo en público causas imaginarias como si se tratara de hacerlo ante el pueblo o el senado... Luego seguían las matemáticas —aritmética, geometría, astronomía, música—... A quienes terminaban este curso, juzgándolos aptos para escuchar filosofía, Vittorino los enviaba al Liceo, a Platón y Aristóteles, y no permitía que nadie lo abandonara sin recorrerlo cuidadosamente por completo.

SASSOLO DE PRATO a un amigo.

Acabada la carrera y recorrido el anchuroso estudio de las letras humanas, declaremos ya de una vez lo que, en nuestro sentir, tiene que hacer el humanista; cómo debe pasar el tiempo que la vida le reserve, aisladamente, consigo mismo y en relación con los otros; en la profesión y práctica de su arte y en el ejercicio de su enseñanza, cómo se comportará con los que profesan esa misma arte y disciplina y cómo recibirá las opiniones y censuras que le afecten; qué forma escrita dará a sus lucubraciones y cómo las transmitirá a la posteridad. (...) Relacionará unos estudios con otros, pues todos ellos tienen entre sí alguna coherencia y parentesco. Volverá a tomar en sus manos algunas de ellas [las disciplinas] porque de ellas tendrá necesidad inmediata, y tomará algunas otras para alivio y recreación del agobiador trabajo presente. Será afanoso de saber y jamás le pasará por las mientes haber llegado a la cumbre y al cabo de la erudición. Rebosa muy aguda verdad aquella sentencia de Séneca, a saber: que muchos pudieran buenamente llegar a la sabiduría, si no se hubieran persuadido de haber llegado ya. Y el mismo Séneca, en una de sus cartas a Lucilio, dice: *Debes ir aprendiendo mientras durare tu ignorancia*; y si creemos el proverbio, *mientras durare tu vida*. En realidad, no hay en la Naturaleza conocimiento tan asequible y fácil que no pueda entretener todo el espacio de la vida mortal. No se correrá el hombre deseoso de aprender de quienquiera tenga algo que enseñar. ¿Por qué sinrazón un hombre ha de avergonzarse de aprender de todo hombre. siendo así que el género humano no se avergonzó de aprender muchas cosas de las bestias? Débese estudiar con tal templanza que el ingenio no quede aplomado y sepultado bajo la pesadumbre de la tarea. Débese tener mucho tiento con nuestra salud y la de aquellos que están confiados a nuestra vigilancia. (...) Ponderará consigo mismo con frecuencia la gran muchedumbre de cosas que ignora y que los otros no tienen la menor duda que las sabe.

J. L. VIVES: *De las disciplinas* (1531).

6.4 LA CRÍTICA

Demostraré que esta donación, de la cual los papas aspiran a deducir sus prerrogativas, fue completamente desconocida de Silvestre y Constantino. Antes, sin embargo, volveré a refutar el propio documento —no sólo falso sino estúpido— pues el buen orden exige que empiece por el principio. Desarrollaré los siguientes argumentos: primero, que ni Constantino ni Silvestre se ajustan al esquema presentado; el primero no tenía deseo ni derecho legal para hacer tal

donación, ni poder para entregar aquellas tierras a otra persona, mientras que el segundo ni las hubiera querido aceptar ni tenía derecho a hacerlo. En segundo lugar —suponiendo que estos hechos absolutamente ciertos y evidentes hubieran sido de otra manera—, Silvestre no habría aceptado, ni Constantino concedió, la posesión de lo que se supone fue otorgado; este [territorio] permaneció siempre bajo control y gobierno de los emperadores. En tercer lugar. Constantino no donó nada a Silvestre sino a un papa anterior ya que había sido bautizado antes, y su regalo fue de poca importancia, con el fin de subvenir a las necesidades ordinarias del papa. En cuarto lugar, es falso que un ejemplar de la donación se encontrara en el *Decretum* de Graciano o se tomara de la *Historia de Silvestre*, ya que no se halla ni en ésta ni en ninguna otra historia. Por su parte, el documento contiene contradicciones, improbabilidades, absurdos, barbarismos y algunos desatinos. Además, podría hablar de las pretendidas o falsas donaciones de algunos otros emperadores. Por añadidura, señalaré que incluso si Silvestre hubiera poseído las tierras, y él o cualquier otro papa posterior, hubiera sido expulsado de ellas, la recuperación resultaría imposible en virtud de cualquier ley divina o humana debido al largo tiempo transcurrido. Por fin, la actual extensión de las reivindicaciones del papa no puede justificarse por prescripción, aunque fuera tan antigua. (...)

En primer lugar, no sólo el individuo que usurpó el puesto de Graciano y añadió pasajes a la obra de éste debe quedar convicto de falta de honestidad, sino que los que creen que el documento fue transcrito en el libro de Graciano demuestran su ignorancia. Ningún maestro lo ha enseñado nunca, y ni siquiera se ha encontrado en las primeras ediciones del *Decretum*. Si Graciano se hubiera referido a este tema en alguna parte, no lo habría hecho en el lugar donde lo hace, interrumpiendo el hilo de su argumentación, sino donde trata del concordato con Luis el Piadoso. Además hay mil pasajes en el *Decretum* que se oponen al sentido de aquel otro. Creo que ya está bien y es suficiente: hemos ganado. Primero, porque Graciano no dice lo que ellos falazmente aducen: más concretamente, porque uno puede ver en innumerables pasajes que lo niega y lo refuta; por fin, porque defienden a un hombre ignorante y completamente insignificante, tan estúpido que añade a Graciano algo que no puede conciliarse con el resto de su exposición.

L. Valla. *De donatione constantiniana* (1440).

La biografía **6.5**

Verdaderamente admirable y celeste fue Leonardo, hijo de *messer* Pedro de Vinci. En la erudición y principios de las letras hubiera aprovechado grandemente, de no haber sido tan vario e inestable. Porque se puso a aprender muchas cosas y luego de comenzadas las abandonaba. Así, en la aritmética, en los pocos meses que la estudió, hizo tal adelanto, que moviendo de continuo dudas y dificultades al maestro que le enseñaba, muy a menudo lo confundía.

Dedicóse luego a la música, pero pronto quiso aprender a tocar la lira como

quien por naturaleza tenía espíritu elevadísimo; lleno de galanura y acompañándose de ella, improvisó cantos divinamente.

Con todo, aunque se dedicase a cosas tan diversas, no dejó nunca el dibujo ni el relieve, cosas en que tenía más gusto que en otra alguna. Viendo lo cual *messer* Pedro, y considerando la elevación de aquel ingenio, tomó un día algunos de sus dibujos, los llevó a Andrés del Verrocchio, que era muy amigo suyo, y le rogó encarecidamente que le dijese si Leonardo, dedicándose al dibujo, haría cosa de provecho.

Maravillóse Andrés al ver el grandísimo comienzo de Leonardo y aconsejó a *messer* Pedro que le hiciese continuar por aquel camino. *Messer* Pedro convino con Leonardo en que éste debía ir al taller de Andrés, cosa que hizo Leonardo de muy buen grado y contentísimo. Y no se ejercitó en una sola profesión, sino en todas aquellas en que el dibujo intervenía. Pues tenía una inteligencia tan divina y maravillosa, que siendo bonísimo geómetra, no sólo trabajó en la escultura, haciendo en su juventud en barro algunas cabezas que fueron vaciadas luego en yeso, como también cabezas de niños que parecían salidas de manos de un maestro, sino que asimismo hizo muchos dibujos en arquitectura, así en planta como en otras cosas referentes a edificios; y fue el primero, aunque jovencillo, que reflexionó acerca del río Arno para comunicarlo por el canal de Pisa con Florencia. Hizo diseños de molinos, batanes, ingenios que pudiesen moverse por fuerza de agua. Pero como quiso que su profesión fuese la pintura, se esforzó mucho en copiar del natural y algunas veces en hacer modelos de figuras de barro, sobre las cuales ponía telas mojadas y untadas de tierra, y después, con paciencia, se aplicaba a copiarlas sobre telas sutilísimas de Holanda o lienzos usados, y los pintaba en negro y blanco con la punta del pincel, que era cosa de milagro; y de ello dan fe todavía algunos que tengo de su mano en mi libro de dibujos. Además dibujó en papel con tanta diligencia y tan bien, que en aquellas sutilezas no le ha igualado nadie. Yo tengo hecha por él una cabeza de estilo en claroscuro que es divina. Había en aquel ingenuo infuso tanta gracia de Dios y una reflexión tan profunda, donde concordaban inteligencia y memoria, y con el dibujo de sus manos sabía expresar de tal modo su pensamiento, que con sus razonamientos vencía y con sus conceptos confundía a todo gallardo ingenio. (...)

Era tan agradable en su conversación, que atraía los ánimos de todos. Y por esto, no poseyendo, como quien dice, hacienda ninguna y siendo poco lo que trabajaba, tuvo continuamente servidores, caballos en que se deleitaba mucho y particularmente toda clase de animales que, con amor grandísimo y paciencia, domesticaba. Y mostraba este afecto cuando, pasando a menudo por lugares donde se vendían pájaros, los sacaba con su mano de la jaula y pagando el precio a quien los vendía, los soltaba en el aire, restituyéndoles la perdida libertad.

Era Donato liberalísimo, amoroso y cortés, y para los amigos mejor que para consigo mismo. Jamás tuvo en estima los dineros, teniéndolos en una espuerta con una soga al techo colgados, donde cualquier obrero suyo y amigo cogía lo necesario sin decirle nada. Pasó la vejez alegremente, y caído en la decrepitud,

hubo de ser socorrido por Cósimo y otros amigos suyos pues no podía trabajar ya. Se dice que al morir Cósimo, lo dejó recomendado a Piero su hijo, el cual, como diligentísimo ejecutor de la voluntad paterna, le dio una tierra en Cafaggiolo de tanta renta que le permitía vivir cómodamente. De lo cual Donato hizo grandísima fiesta, pareciéndole con esto estar más que seguro de no poder morirse de hambre. Pero no la tuvo siquiera un año, pues retornó a Piero y renunció a ella por contrato público, afirmando que no quería perder su quietud, con las preocupaciones de pensar en las necesidades familiares y en la molestia del labrador, el cual cada tres días venía a verlo, ya porque le habían sido quitadas las bestias por el concejo, por los impuestos, ya porque la tormenta le había arrebatado el vino o la fruta, de cuyas cosas estaba tan harto y enojado, que prefería morirse de hambre a tener que pensar en tantas cosas. Rio Piero de la simplicidad de Donato y para liberarlo de esta preocupación, aceptado el poder, que así lo quiso absolutamente Donato, le asignó en su banco una provisión de la misma renta o más, pero en dinero contante y sonante, que cada semana le era pagada en la proporción que le tocaba. De lo cual tuvo sumo contento, y servidor y amigo de la casa de Médicis, vivió alegremente y sin preocupaciones todo el resto de su vida, aunque llegado a los 83 años se encontraba tan paralítico que no podía trabajar en modo alguno y estuviese en el lecho continuamente en una pobre casita que tenía en la calle del Coromero, vecino de las monjas de San Nicolás, donde empeorando de día en día y consumiéndose poco a poco, murió el día 13 de diciembre de 1466, y fue enterrado en la Iglesia de San Lorenzo.

J. VASARI: *Vidas de pintores, escultores y arquitectos ilustres* (1550).

Este es un libro de buena fe, lector. Desde el comienzo te advertirá que con él no persigo ningún fin trascendental, sino sólo privado y familiar; tampoco me propongo con mi obra prestarte ningún servicio, ni con ella trabajo para mi gloria, que mis fuerzas no alcanzan para el logro de tal designio. Lo consagro a la comodidad particular de mis parientes y amigos para que, cuando me hayan perdido (lo que acontecerá pronto), puedan encontrar en él algunos rasgos de mi condición y humor, y por este medio conserven más completo y más vivo el conocimiento que de mí tuvieron. Si mi objetivo hubiera sido buscar el favor del mundo, habría echado mano de adornos prestados; pero quiero sólo mostrarme en mi manera de ser sencilla, natural y ordinaria, sin estudio ni artificio, porque soy yo mismo a quien pinto. Mis defectos se reflejarán a lo vivo: mis imperfecciones y mi manera de ser ingenua, tanto como la reverencia pública lo consienta. Si hubiera yo pertenecido a esas naciones que se dice que viven todavía bajo la dulce libertad de las primitivas leyes de la naturaleza, te aseguro que me habría pintado bien de mi grado de cuerpo entero y completamente desnudo. Así, lector, sabe que yo mismo soy el contenido de mi libro, lo cual no es razón para que emplees tu ocio en un asunto tan frívolo y tan baladí. Adiós, pues.

M. DE MONTAIGNE: *Ensayos* (1580).

LA DIGNIDAD DEL HOMBRE 6.6

Hasta aquí he expuesto en los tres libros precedentes de un modo largo y

tendido y con palabras claras y comprensibles, en cuanto la limitada capacidad de mi inteligencia podía hacerlo, todo lo que parecía pertenecer y referirse sobre todo a una cierta, extraordinaria y particular dignidad y excelencia del hombre. Y así pues, no tuvimos a mal que se nos presentara un momento oportuno y apropiado para poner fin a esta obra, cosa que sin lugar a dudas ya habríamos hecho, a no ser que pensáramos que era interesante refutar lo que gran número de antiguos y modernos autores han escrito en alabanza y elogio de la muerte, o acerca de la miseria de la vida humana; ya que en cierto modo nos parecían afirmaciones contrarias a lo tratado anteriormente por nosotros. Y en esta nuestra refutación de las anteriormente citadas opiniones, frívolas y falsas, hemos decidido seguir un orden, para que el asunto se exponga de un modo más serio y severo. Así pues, primero responderemos brevemente, según lo permita la naturaleza y materia de los argumentos, a lo que se dice acerca de la fragilidad del cuerpo humano, a continuación responderemos a las opiniones acerca de la vileza del alma y por último a las objeciones que se ponen a todo el hombre en general. (...)

Aunque confesamos que todas estas cosas y las restantes de este género, son verdaderas, sin embargo, si no fuéramos demasiado quisquillosos, ingratos, obstinados y delicados, nos atreveríamos a reconocer y afirmar que en esta nuestra común y cotidiana vida, poseemos más placeres que molestias. Pues si estudiáramos con atención y cuidado la naturaleza del hombre, veríamos ¡oh cosa admirable!, que no hay ningún acto humano del que, al menos, no se obtenga un placer no pequeño. Y así por medio de cada uno de los sentidos del exterior, de la vista, oído, olfato, gusto y tacto, el hombre obtiene siempre tantos y tan fuertes placeres, que algunos de ellos parecen a veces superfluos, excesivos e inútiles. Es difícil decir o, más bien, es imposible, de cuántos placeres goza el hombre por la clara visión de cuerpos hermosos, por la audición de sonidos, sinfonías y armonías diversas, por el perfume de las flores y de otros olores semejantes, por el gusto de manjares dulces y suaves, y finalmente por el tacto de cosas extraordinariamente delicadas. ¿Y qué diremos de los restantes sentidos internos? No podemos explicar con palabras, de un modo suficientemente claro, cuántos placeres trae consigo aquel sentido que los filósofos llaman común al determinar las diferencias entre las cosas sensibles, ni cuánto nos agrada la representación de las distintas sustancias y accidentes, ni cuánto el juzgar, el recordar, y por último el entender, después que aprendimos a imaginar, escribir, juzgar, recordar y comprender lo que recibimos por alguno de los sentidos. Así pues, si los hombres gozaran en la vida de los placeres que ésta trae consigo más que en los sufrimientos y penas, deberían alegrarse y consolarse mejor que quejarse y lamentarse, sobre todo al habernos dado la naturaleza numerosos remedios para el frío, el calor, la fatiga, el dolor y las enfermedades, remedios que son como seguros antídotos de estos males, antídotos no pesados, ni molestos o amargos, como suele suceder con las medicinas, sino más bien suaves, agradables, dulces y placenteros. Y del mismo modo que, cuando comemos y bebemos, gozamos admirablemente al saciar el hambre y la sed, así también nos alegramos de igual manera cuando nos calentamos, refrescamos, o descansamos. Aunque

los placeres del gusto, son en cierto modo más agradables que los del tacto, a excepción de los del amor. Y esto último no lo ha hecho la naturaleza, maestra solícita, inteligente y única, de un modo fortuito o sin sentido, sino, como dicen los filósofos, por razones claras y evidentes para que al obtenerse en la unión entre el hombre y la mujer mayores placeres que en la comida y la bebida, se conserven más que los individuos, la especie. Pues ésta se conserva por la unión del hombre y la mujer, y aquéllos recuperan por medio del alimento el desgaste que sufren. Así, pues, a cuantos estudian con un poco más de cuidado y atención la naturaleza de las cosas, les parecen frívolas, vanas y sin sentido todas las opiniones y argumentos acerca de la debilidad, frío, calor, fatiga, hambre, sed, malos olores y sabores, visiones, tactos, privaciones, vigilias, sueño, comida y bebida, y restantes argumentos en torno a las molestias de la naturaleza humana. (...)

Así pues, después de haber respondido suficientemente, como creemos, a los argumentos y a la autoridad de los antiguos que han sido traídos aquí como testigos, nos queda por responder brevemente a los argumentos del sumo pontífice Inocencio III. Y nos ponemos a esto preparados y armados de tal forma que creemos no nos han de faltar algunas respuestas apropiadas y convenientes. Pues si el cuerpo del primer hombre fue formado del barro de la tierra, y los cuerpos de los restantes seres, tanto animados como inanimados, de otros elementos que por su naturaleza son considerados más nobles que la tierra, como él dice y cree y nosotros lo admitimos sin dificultad, ciertamente que esta creación del hombre, aunque terrena, debía aparecer más noble y excelente que todas las demás, en tanto en cuanto superaba a los restantes seres, vientos, planetas y estrellas, que aunque están hechos de aire y fuego son, sin embargo, insensibles e inanimados. Pues este animal, racional, prevenido y astuto, precisamente por esto, tiene un cuerpo más noble que las bestias y animales, con los que parecía estar emparentado por su cuerpo, ya que era muy apto y estaba muy preparado para obrar, hablar y entender, cosas de las que aquéllos carecen. Y de igual modo podía considerársele no sólo más noble que el viento, y las estrellas, seres privados completamente de sentidos, sino también más noble que los peces y aves, criaturas, unas y otras, animadas. Pues aunque el cuerpo humano no tuviera ningún parentesco con la materia de aquellos cuerpos, sin embargo, al ser éstos inanimados, resultaba el hombre un ser superior, por las mismas razones que expusimos a propósito de las bestias y esta misma superioridad aparecía con respecto a los seres animados, peces y aves; porque el hombre había sido hecho por naturaleza de tal forma que, si no hubiera pecado, no podría morir ni perecer, como recordamos haber dicho y demostrado, cosa que no era propia de ningún otro cuerpo. De donde se deduce que el elemento terrestre debe ser tenido por más admirable y noble que los demás, ya que, aunque por su naturaleza era más innoble y vil que los otros, fue dignificado y exaltado en el cuerpo humano. Y basten esta breves consideraciones acerca del cuerpo del primer hombre. Ahora quiero responder brevemente a otras objeciones hechas a los cuerpos de los restantes hombres y a la concepción y formación del embrión.

Diré que nos han tocado en suerte las mismas condiciones de los animales

perfectos, e incluso condiciones mejores, en cuanto nuestros cuerpos nacen de mejores y más delicadas semillas que los cuerpos del resto de los animales, y porque después de haber nacido se nutren y se forman de sangre más rica y por así decirlo más pura, ya que al igual que los espermas se originan del exceso de alimento, así también, según una opinión muy acreditada de todos los médicos, la sangre se origina de la sustancia misma de los alimentos. Así pues, cuanto más delicado y escogido sea el alimento de cada animal, tanto mejor y más excelente será el esperma que nace de sus residuos. Y lo mismo debe pensarse de la sangre, que es ciertamente en el hombre tanto más superior a la del resto de los animales, cuanto el alimento humano es considerado también más noble que el de cualquier animal. Las restantes objeciones de Inocencio, acerca de la desnudez, debilidad y cosas semejantes, las pasaré por alto porque me parece que han sido refutadas suficientemente, en cuanto mi inteligencia es capaz de ello, en la discusión general. Ahora pasemos a rebatir brevemente lo dicho acerca de la vileza del alma.

G. MANETTI: *De dignitate et excellentia hominis* (1451-2).

Venerables Padres: leí en los escritos de los árabes que, interrogado Abdalá sarraceno sobre qué cosa reputase por más admirable en el teatro del mundo, respondió que nada tenía por más digno de admiración que el hombre. Con cuya sentencia concierta admirablemente aquella famosa de Mercurio: "Gran milagro, oh Asclepio, es el hombre".

Pero buscando el sentido de estas sentencias, no me satisfacían los argumentos que en gran número se aducen por muchos, sobre la grandeza de la humana naturaleza: a saber, ser el hombre vínculo de las criaturas, familiar de las superiores, soberano de las inferiores; intérprete de la naturaleza por la agudeza de sus sentidos, por las operaciones de la razón, por la luz del intelecto; medianero entre el tiempo y la eternidad, y, como dicen los persas, cópula o más bien himeneo del mundo; inferior en bien poco a los ángeles, según el testimonio de David. Grandes cosas son éstas sin disputa, pero no las más importantes, y no ciertamente tales como para poder vindicar para sí el privilegio de una ilimitada admiración. ¿Por qué, por ventura, no habríamos de admirar mayormente a los ángeles y a los beatísimos coros celestiales?

Paréceme, empero, finalmente, haber entendido por qué sea el hombre el más feliz de los seres animados, y digno por ende de toda admiración, así como cuál sea la suerte que, habiéndole tocado en el concierto universal, le hace envidiable no tan sólo para los brutos, sino para los astros y aun para los espíritus ultramundanos. Cosa es admirable e increíble. ¿Y cómo había de ser de otro modo, si precisamente por ella, es tenido el hombre por un gran milagro y por un maravilloso ser animado? Escuchad, oh Padres, cuál cosa sea, y prestad oído benigno a este discurso mío.

Había ya el Sumo Padre, Dios creador, forjado según las leyes de una arcana sabiduría esta mundanal morada, tal como se muestra a nuestros ojos, templo augustísimo de la divinidad; había decorado con las inteligencias la región ultraceleste; había poblado con ánimas eternas los etéreos globos; había henchido con una turba de animales de toda especie las partes vilísimas y torpes del mun-

do inferior. Pero llegando a término tal fábrica, deseaba el artífice que hubiese alguien capaz de comprender la razón de tan magna obra, de amar su belleza, de admirar su grandeza. Por ello, ultimado todo el trabajo, como atestiguan Moisés y Timeo, pensó postreramente en producir al hombre. Pero no había ya entre los arquetipos ninguno sobre el cual forjar la nueva criatura; no existía entre los tesoros, ninguno que pudiera incrementarse como herencia para el nuevo hijo; no quedaba puesto en todo el mundo, donde pudiera tomar asiento este contemplador del universo. Todos se hallaban llenos, todos habían sido repartidos en los superiores grados, en los medianos, en los ínfimos. Y no hubiera sido digno de la potestad paterna hallarse en deficiencia, como impotente, en su postrera hechura; ni correspondía a su sabiduría permanecer incierto, en obra necesaria, por falta de consejo; ni a su benéfico amor, que aquel que estaba destinado a alabar en los otros la liberalidad divina, se viese obligado a censurarla en sí mismo. Por ello estableció el óptimo artífice, que aquel al que nada podía darle en propiedad, le fuere común todo lo que singularmente había asignado a los demás. De donde acogiendo al hombre como obra de naturaleza indefinida, y colocándolo en el corazón del mundo, hablóle así: "no un lugar fijo ni un aspecto propio, ni un don que te sea particular te he dado, oh Adán, porque aquel lugar, aquel aspecto y aquel don que tú deseares, todo ello según tu voluntad y tu consejo obtengas y conserves. La naturaleza de los demás, está contenida en las leyes prescritas por mí. Tú te la fijarás sin verte constreñido por ninguna traba, según tu libre arbitrio, a cuya potestad te confié. Te situé en mitad del mundo, para que desde allí vieras mejor, cuanto en él se contiene. No te hice celeste ni terrenal, ni mortal ni inmortal, para que por ti mismo, como libre y soberano artífice te plasmes y fijes en la forma que tú determines. Podrás degenerar al modo de las cosas inferiores, que son los brutos, o podrás, según tu voluntad, regenerarte al modo de las superiores, que son las divinas".

¡Oh liberalidad suprema de Dios Padre! ¡Oh suprema y admirable felicidad del hombre, a quien fue concedido obtener lo que desea, ser lo que quiere! Los brutos, en naciendo, arrastran del seno materno, como dice Lucilio, todo aquello que habrán. Los espíritus superiores desde su inicio, o poco después, fueron lo que serán durante la eternidad perpetua. En el hombre naciente depositó el Padre simiente de toda especie y germen de toda vida, y según cada cual las cultivare crecerán y darán en sí sus frutos. Si fuesen vegetales será planta, si sensibles bruto, si racionales será animal celeste, si intelectuales, alcanzará a ser ángel e hijo de Dios. Pero si no contento con la suerte de ninguna criatura, se recogiere en el centro de su unidad, hecho un solo espíritu con Dios en la solitaria calígine del Padre, aquel que sobre todas las cosas fue colocado, estará por cima de todas ellas ¿Quién dejará de admirar este ser nuestro camaleón? O más bien, ¿quién admirará otra cosa mayormente? De donde no sin razón pudo decir de él Asclepio ateniense, que por el aspecto cambiante y su mutable naturaleza, estaba simbolizado en los misterios de Proteo, cuyas metamorfosis fueron celebradas por los hebreos y los pitagóricos. De modo que vemos a la más secreta teología hebraica transformar al santo Enoch en el ángel de la divinidad, y a otros en otros espíritus divinos. Pues a los pitagóricos vemos transformar

en brutos a los perversos, si hemos de dar crédito a Empédocles, incluso en plantas. Imitando lo cual Mahoma repetía a menudo y con justeza: "quien de la divina ley se ha apartado, transfórmase en bestia". Y no se ha de creer sea la corteza quien hace a la planta, sino su naturaleza necia e insensible, ni su cuero a la yegua, sino su alma bruta y sensual; ni el cuerpo circular hace al cielo, sino la recta razón, ni la separación del cuerpo al ángel, sino su espiritual inteligencia. Y si vieres a alguien dado al vientre, por tierra cual reptil humano, vegetal es que no hombre, o si hallares a alguno, como cegado por Calipso con los vanos milagros de la fantasía, entregado a las torpes atracciones de los sentidos, bruto es aquel que ves que no hombre. Y si fuese filósofo que todo discierne con la recta razón, a éste venerarás: animal celeste es, no terreno. Si es contemplador puro, de su cuerpo ignaro, sumido por entero en las contemplaciones de la mente, éste no es animal terrestre ni celeste, éste es un espíritu más augusto, revestido de la humana carne. ¿Quién pues no admirará al hombre? No sin razón en el Antiguo y Nuevo Testamento es llamado ya sea con el nombre de toda criatura, ya con el de cualquier otra, puesto que crea, plasma y transforma su persona según el aspecto de cualquier ser, y su ingenio según el de cualquiera criatura. Por ello el persa Evante, explicando la teología caldea, dice que el hombre no tiene una imagen propia y nativa, sino muchas extrañas y adventicias. De donde el dicho caldeo: "el hombre es animal de varia naturaleza, multiforme y cambiante".

Pero ¿a qué recordar todo esto? Para que comprendamos que, habiendo nacido con la condición de ser lo que quisiéremos, es deber nuestro cuidar particularmente de ello. No se diga de nosotros que viéndonos así honrados, no advertimos el habernos transformado hasta semejar a los brutos o las necias yeguas, sino que mayormente puedan repetirse de nosotros las palabras del profeta Asaph: "Sois dioses y todos hijos celestes". De manera que abusando de la libertad indulgentísima del Padre, no volvamos en nociva, y sí en saludable la libre elección que El nos concediera. Invada nuestro ánimo una sagrada ambición de no contentarnos con cosas mediocres, anhelemos las más altas, y esforcémonos con todo vigor en alcanzarlas, desde el momento en que ello nos es posible si así lo queremos.

Desdeñemos las cosas terrenales, despreciemos las celestes, y abandonando todo cuanto en el mundo existe, volemos a la sede ultraceleste próxima a la excelsitud divina. Allí, como narran los sagrados misterios, los serafines, los querubines y tronos ocupan los primeros puestos. Emulemos también nosotros su dignidad y gloria, incapaces desde ahora de ceder y no contentándonos con el segundo puesto. Pues si verdaderamente lo deseáremos, no les seremos en nada inferiores.

PICO DE LA MIRANDOLA: *De hominis dignitate* (1486).

Alta la cabeza, alcázar y aula de la divina mente y en ella los cinco sentidos, puestos y compuestos así para gala como para utilidad; las orejas cerca de las sienes, ni colgantes por piel muelle ni tiesas con rigidez de hueso, sino una a cada lado, redondeadas, de un cartílago sinuoso para que puedan recibir los

sonidos que vienen de una y otra parte y porque no penetren en la cabeza, deteniéndolos en sus ambages laberínticos, ni el polvo, ni las pajuelas, ni los insectos en sus vuelos temerarios. Y en número igual también dos ojos elevados, a manera de centinelas avisados, protegidos por un tenue muro de cejas y de párpados contra el mismo polvo y las mismas pajuelas y los mismos insectos pequeñísimos; espejos del alma y la más linda porción del semblante humano y el vestido mismo de la máscara o, mejor, la máscara misma, tan venusta y tan decente, extendida en brazos y en piernas oblongas que rematan en dedos, tan hermosos, tan aptos para cualquier faena. No tengo holgura para seguir uno por uno todos los miembros, cosa que ya hicieron otros con explicación muy minuciosa. Añadiré solamente que todos son tan congruentes y tienen tal correspondencia entre sí, que si se les quita algo o se les cambia o se les añade, toda aquella congruencia y hermosura y toda facultad de usarlos al momento se pierden. No existe ingenio que pueda hallar una mejor proporción de la persona si ya no es que desee aquello que no fue hacedero.

En él reside una mente capaz de tanto consejo, de tanta prudencia, de tanta razón, tan fecunda que, de suyo, da a luz increíbles partos. Invenciones suyas son las ciudades, las casas, la utilización de los animales, de las hierbas, de las piedras, de los metales; los nombres de todas las cosas, que los más sabios de los hombres admiraron como uno de sus más felices hallazgos. Y luego, lo que no es hallazgo menor, la comprensión en muy contadas letras de toda aquella inmensa variedad de sonidos de la voz humana, con las cuales se escribieron y divulgaron tantas disciplinas, entre las cuales está comprendida la religión, el conocimiento y el culto del padre Júpiter y de los restantes dioses, sus hermanos. Esta cualidad, que no reside en ninguno de los otros animales, sino en éste, es una prueba de aquel deudo que tiene con los dioses. Allégucse a esto que de bien poco le hubieran aprovechado todos los inventos susodichos si, por añadidura, no tuviese como un almacén o tesoro de todas estas cosas, donde conservar toda esta divina riqueza oculta: la memoria, prontuario de todo aquello que dije. Y de estas dos facultades, la memoria y la mente, nacen en cierto modo la previsión y la conjetura de lo por venir, centella de aquella divina ciencia sin suelo que contempla todo lo futuro como en flagrante actualidad.

J. L. VIVES: *Fábula del Hombre* (1518).

CRÍTICA DE LA ESCOLÁSTICA 6.7

Cuán ridículos resultan esos hombres supuestamente educados, con sus fútiles puntos de vista con los que se molestan y molestan a los demás... Es conocida la historia de Diógenes cuando un fastidioso dialéctico comenzó a discutir con él. *Tú no eres lo que yo soy*, le dijo, y Diógenes asintió con la cabeza. Aquél continuó: *pero yo soy un hombre.* Como Diógenes no lo negara el sofista dedujo la conclusión: *luego tú no eres hombre. Esa última frase,* replicó Diógenes, *es desgraciadamente falsa; si quieres convertir el silogismo en verdadero empieza por mí.* Gran parte de su lógica es tan tremendamente absurda como ésta. Lo que esperan ganar con ella fama, diversión, aliciente para una

buena vida— tal vez lo conozcan, personalmente no tengo ni idea. A los espíritus nobles el dinero no les parece recompensa adecuada para su dedicación intelectual. Los obreros manuales tienen perfecto derecho a preocuparse por el dinero contante: las artes liberales poseen un fin más digno. Cuando oyen esto se ponen como salvajes porque la volubilidad de los hombres pendencieros está siempre muy cerca de la ira. *Así que desprecias el método dialéctico,* dicen. Por supuesto que no. Sé cuánto lo valoraban los estoicos, fuerte y viril raza de filósofos, de quienes nuestro Cicerón tiene tanto que decir, especialmente en su libro sobre *De finibus*. Sé que es una de las artes liberales, un paso en el camino hacia más altas realizaciones, y de ningún modo un instrumento inútil para los que desean penetrar la espesura de la investigación filosófica. Fortalece el intelecto, muestra el camino de la verdad, enseña a evitar la mentira; en fin, si no sirve para esto, al menos hace a la gente rápida y aguda.

No niego que esto sea verdad. Sin embargo, un camino agradable no es siempre una vivienda digna, y seguramente un viajero que, por las atracciones de la ruta, olvida su destino, tiene algo de loco. El camino adecuado para viajar requiere jornadas rápidas, de largas distancias, sin paradas antes del final. ¿Y quién de nosotros no es un viajero? Todos estamos en un largo y difícil viaje que debe terminarse en breve y con mal tiempo, como si fuera un día lluvioso de invierno; y en este viaje, la dialéctica puede ser una parte con tal de que no sea la meta. Puede ser parte de la mañana de ese día, no de su atardecer. (...)

Yo te pregunto, ¿qué es más útil, o incluso necesario, que un intento por aprender a leer, fundamento absoluto de todos los estudios? Por otra parte, ¿qué es más risible que un anciano dedicado todavía a este ejercicio?

F. Petrarca: *Epístola a Tomás Caloria.*

¿Quién hay que no vea que la dialéctica es la ciencia del lenguaje? Eso lo dice el mismo vocablo griego. ¿De qué lenguaje es esa vuestra dialéctica? ¿Del francés o del español? ¿Del godo o del vándalo? Del latino, a buen seguro no lo es. El dialéctico debe usar de aquellas palabras y de aquellos enunciados que sean entendidos por todo el que conozca la lengua que habla; latina, si es en latín en que el dialéctico dice expresarse; griega, si en griego. Y con todo, esos que a su decir hablan latín, no son entendidos ni por los más duchos en esa lengua, ni aun a veces por quienes son de la misma harina, o mejor, del mismo salvado.

Son hartas las cosas que nadie puede conocer, sino el propio que las fabricó, y son muchas las que, envueltas en velos y tapujos, como los oráculos de Apolo, necesitan quien les explique e interprete la mente divina. Casi todo lo que se trata en los silogismos, en las oposiciones, conjunciones, disyunciones y explicaciones de las enunciaciones, son puros rompecabezas de aquellos que por pasatiempo se proponen las mujerzuelas y los mozuelos ociosos:

¿Qué es aquello que cayendo de una altura no se quiebra y si da en el agua se disuelve? Majaderías semejantes siempre tienen ésos en la boca. Si tú adivinas lo que se oculta bajo aquel involucro de palabras, el otro no tiene nada que responder. (...) Si el vulgo entendiera tales demencias, fueran las masas obreras

quienes los echarían de la ciudad, silbados, abucheados, haciendo sonar sus herramientas como a gente mentecata y carente de sentido común, como son casi todos los que en tales devaneos se entretienen. ¿Acaso piensa alguno que Aristóteles ajustó su dialéctica a un lenguaje que él fabricara y no, con buen acuerdo, al lenguaje griego, corriente, que hablaba todo el pueblo?

Admirable dialéctica la de éstos cuyo lenguaje, que ellos se empeñan en que es latín, Cicerón, si resucitara, no entendería. Esto no es en la dialéctica vicio menor que si en la gramática o en la retórica usase alguno de un habla que él hubiera forjado para su uso particular y no la vulgar que todos usan. Estas tres artes se refieren al lenguaje que del pueblo reciben, no el que ellas dan al pueblo. Primeramente amaneció la lengua latina; de temprano la lengua griega amaneció; luego observáronse en ellas reglas gramaticales, reglas retóricas, reglas dialécticas y a ellas las lenguas no se torcieron, sino que fueron a su zaga y se acomodaron a ellas. No hablamos de una manera determinada el latín, porque la gramática así lo preceptúe, sino, al contrario, la gramática prescribe que se hable así porque de esa manera hablan los latinos. Y ese mismo fenómeno se repite en la retórica y en la dialéctica, puesto que ambas actúan en el mismo campo lingüístico que la gramática. La dialéctica, en el idioma vulgar y que anda en boca de todos, halla lo verdadero, lo falso, lo probable, y la retórica, a su vez, el ornato, el brillo, la gracia y el primor. Quien ignora eso es un tonto de remate y se ahoga en el puerto, y como aquel Cantorio de Sulpicio Galba, al emprender larga jornada, cae de bruces en la misma puerta. Puesto que se equivoca ya en el propio umbral de su disciplina, es fuerza que se desvíe de ella tanto más cuanto más avanza en su camino. Y si hubiere algún tozudo que negare esta verdad con pertinacia, a ése yo le aconsejo, fuere el que fuere, que no pierda un momento en embarcarse y dirigir su rumbo en línea recta a las islas Anticiras para sanar con el heléboro su cerebro atacado de locura.

Espántome yo de que haya alguien que pueda ignorar eso por poca que sea la atención que quiera prestar al estudio de esas artes, pues así como en la gramática no es castiza oración latina: *Homo est albus,* porque sea la gramática la que de esa manera lo prescriba; ni en la retórica comunican lumbre y brillantez a la elocución las reglas que la retórica señala, sino, más bien, porque el pueblo romano, que hablaba la más castiza de las latinidades, la consideró latina. Así que el gramático no impone su casticismo, sino que lo reconoce; y por cuanto parecían a los hablistas bellos y lucidos aquellos esquemas, la retórica los recogió y recomendó su observancia. Esto mismo ocurre con la dialéctica, cuyos preceptos no son ejecutivos. Antes que la dialéctica se inventara y se organizara en cuerpo de doctrina, existía lo que el dialéctico enseña y lo enseña precisamente porque en este sentido lo aprueba el consentimiento de los que hablan latín y griego. También los preceptos de la dialéctica, no menos que los de la gramática y la retórica, han de adaptarse al uso común. Mas esos que se llaman sofistas, porque carecían del ingenio y de la erudición con qué probar y autorizar lo que les pluguiere ante cualquier oyente o contradictor, con voces corrientes y conocidas, que a manera de monedas con el cuño público debe cualquier ciudadano hacer circular, que era el propio oficio del dialéctico, fabricaron

para su uso personal no sé qué significados de vocablos, fuera del uso y la costumbre común, por manera que se figuran haber vencido, cuando no se les entiende.

Empero, así que se les entiende, hasta los ciegos ven que no hay cosa más fría ni más desatinada. Ocurre que, desorientado aquel con quien contienden por la insólita y peregrina forma y razón de los vocablos, por las extrañas suposiciones, por las extrañas amplificaciones, restricciones, apelaciones; ellos, automáticamente, sin ningún consejo ni sentencia pública, se atribuyen el triunfo sobre un enemigo desconcertado por la novedad de las palabras, pero de ninguna manera vencido. ¿Qué Catón hay, qué Lelio, qué Cicerón, César, Salustio, Livio, Quintiliano, Plinio; qué M. Varrón, de quien se dice haber sido el primero que en latín escribió de dialéctica, no vacile al enfrentarse con que *un borracho jure por el Júpiter de piedra que él no bebió vino, porque no bebió del vino que se cría en la India*? ¿Y qué, si otro, en viendo al rey de Francia con una lucida servidumbre, afirma con toda seriedad *que el rey francés no tiene servidumbre, porque la suya no es la que tiene el rey de España*? ¿Y qué más, si asegura *que Varrón, siendo hombre no es hombre, porque Cicerón no es Varrón; que ningún hombre tiene cabeza, cuando no existe hombre sin cabeza; que hay más no romanos que romanos en esa estancia donde hay mil romanos y dos españoles; que todos los hombres que en el mundo son, no tienen el don de la vista porque algunos son ciegos; se dice que una meretriz en la mancebía, cargada de años, es virgen, y al revés, que una virgen intacta cayó hace tiempo y se hizo ramera. Y que no se vende pimienta en París y en Roma cuando ni en París ni en Roma nadie adquiere pimienta de balde, sino con buen dinero contante y sonante*? No hay hombre tan impertérrito y confiado que en viendo esos monstruos no sienta impulsos irrefrenables de invocar el socorro de Hércules, que los domó y limpió el mundo de todos ellos.

J. L. Vives: *Contra los seudodialécticos* (1520).

6.8 Educación infantil

Ahora, es la posesión de la razón la que hace al hombre. Si los árboles y las bestias salvajes crecen, los hombres, creedme, se moldean. Los que antiguamente vivían en bosques, guiados por meras necesidades y deseos naturales, no dirigidos por leyes ni organizados en comunidades, eran más bien bestias salvajes que hombres. Porque la razón, rasgo de humanidad, sobra allí donde todo lo domina el instinto. Es indiscutible que un hombre no instruido por la razón en filosofía y cultura es una criatura inferior al animal, ya que se demuestra que no hay bestia más salvaje o peligrosa que un hombre que actúe en toda ocasión por ambición, deseo, ira, envidia o mal genio. De aquí que pueda concluir que el que no permite que su hijo sea instruido de forma conveniente, no es hombre, ni hijo de hombre. (...) La naturaleza al daros un hijo, os presenta, permitidme decirlo, una criatura ruda, informe, a la que por vuestra parte debéis moldear para que se convierta en un hombre de verdad. Si este moldeado se descuida, seguiréis teniendo un animal: si por el contrario, se rea-

liza seria y sabiamente, tendréis, casi diría, lo que puede resultar un ser semejante a Dios.

ERASMO DE ROTTERDAM: *De pueris statim ac liberaliter instituendis* (1529).

EL NUEVO ARQUETIPO HUMANO 6.9

Quiero, pues, cuanto a lo primero, que este nuestro cortesano sea de buen linaje; porque mayor desproporción tienen los hechos ruines con los hombres generosos que con los bajos. El de noble sangre, si se desvía del camino de sus antepasados, amancilla el nombre de los suyos, y, no solamente no gana, más pierde lo ya ganado; porque la nobleza del linaje es como una clara lámpara que alumbra y hace que se vean las buenas y las malas obras; y enciende y pone espuelas para la virtud, así con el miedo de la infamia como con la esperanza de la gloria. Mas la baja sangre, no echando de sí ningún resplandor, hace que los hombres bajos carezcan del deseo de la honra y del temor de la deshonra, y que no piensen que son obligados a pasar más adelante de donde pasaron sus antecesores. Muy al revés desto son los de gran linaje, porque tienen por gran vergüenza no llegar a lo menos al término do los suyos llegaron. Por eso acontece casi siempre que los más señalados en las armas y en los otros virtuosos ejercicios vienen de buena parte; y es la causa de esto, que la natura en aquella secreta simiente que en toda cosa está mezclada, ha puesto y enjerido una cierta fuerza y propiedad de su principio para todo aquello que del procede, por manera que lo que nace tiene semejanza a aquello de donde nace. Esto no solamente lo vemos en las castas de los caballos y de otros animales; mas aun en los árboles, los cuales suelen las más veces echar las ramas conformes al tronco; y, si alguna vez yerran desto, es por culpa de quien los granjea. Lo mismo es en los hombres, los cuales si alcanzan quien los crie bien, casi siempre se parecen a aquellos de donde proceden, y aún acaece muchas veces salir mejores; pero si les falta la buena crianza, hácense como salvajes. (...)

Y así nuestro cortesano, además del linaje, quiero que tenga favor de la influencia de los cielos en esto que hemos dicho, y que tenga buen ingenio, y sea gentil hombre de rostro y de buena disposición de cuerpo, y alcance una cierta gracia en su gesto, y (como si dijésemos) un buen sango [sangre] que le haga luego a la primera vista parecer bien y ser de todos amado. Sea esto un aderezo con el cual acompañe y dé lustre a todos sus hechos, y prometa en su rostro merecer el trato y la familiaridad de cualquier gran señor. (...)

Mas dejando esto, por venir ya a particularizar algo, pienso que el principal y más propio oficio del cortesano sea el de las armas, las cuales sobre todo se traten con viveza y gallardía, y el que las tratare sea tenido por esforzado y fiel a su señor; la fama destas buenas condiciones alcanzalla ha quien hiciere en todo tiempo y lugar las obras conformes a ello: faltar a esto no puede ser sin infamia. (...)

Por eso cumple que nuestro cortesano sea muy buen caballero de la brida y de la jineta, y que no se contente con sólo tener buen ojo en conocer un

caballo y ser diestro en menealle; mas aun trabaje de pasar algo más adelant que los otros en todo, de manera que se señale siempre y, como se lee de Alci biades, que donde quiera que se hallase llevaba ventaja a todos, hasta en aquello en que ellos mayor habilidad tenían, así este de quien hablamos sea en la propia facultad de cada uno más excelente que todos aquellos con quien tratare. De suerte que en cabalgar a la brida, en saber bien revolver un caballo áspero, en correr lanzas y en justar, lo haga mejor que los italianos; en tornear, en tener un paso, en defender o entrar en un palenque, sea loado entre los más loados franceses; en jugar a las cañas, en ser buen torero, en tirar una vara o echar una lanza, se señale entre los españoles. Pero sobre todo, si quiere merecer aquella opinión general buena, que tan preciada es en el mundo, acompañe todas sus cosas con un buen juicio y una buena gracia. Puédense también hallar muchos otros ejercicios, los cuales. aunque no procedan derechamente de las armas, tienen con ellas muy gran deudo y traen consigo una animosa lozanía de hombre. Entre éstos son los principales la caza y la montería, que en ciertas cosas se parecen con la guerra, y sin duda son los pasatiempos que más conviene a señores y a hombres de corte, y los antiguos los usaban mucho. Si quisiéredes también no daña saber nadar, y antiguamente los hombres principales lo aprendían para muchos casos que pueden ofrecerse. Hace asimismo al caso tener habilidad en saltar, en correr, en tirar barra. Porque, además del provecho que todo esto hace en la guerra, suele algunas veces atravesarse alguna porfía o competencia en semejantes cosas, y el que entonces se muestra más hábil queda mejor, especialmente en la opinión del pueblo, al cual de necesidad ha de tener respeto el hombre que quiere vivir en el mundo; y, por que lo digamos todo, es también un buen ejercicio el juego de la pelota, en el cual se conoce claramente la disposición y soltura del cuerpo, y casi todo aquello que en los otros ejercicios se ve. Suele asimismo el voltear sobre una mula o caballo parecer muy bien, y, puesto que sea trabajoso y difícil, aprovecha más que otra cualquier cosa para hacer que el hombre sea lijero y suelto; y además de estos provechos, si se hace sueltamente y con buen ademán, es (a mi parecer) una buena vista, y holgaría yo tanto con ella como con otra fiesta.

Así que siendo nuestro cortesano en todos estos ejercicios más que medianamente instruido y ejercitado, debe contentarse y no curar de muchos otros que hay, como son voltear en el suelo y sobre una cuerda, y otros tales que no son para hombres de bien, sino para chocarreros que andan con ellos ganando dineros por el mundo. (...)

Volviendo, pues, al atavío del ánima, como se deba hacer esto en nuestro cortesano, diremos brevemente, dejando aparte las reglas de muchos sabios filósofos, que desta materia han escrito, y declarado qué cosa es virtud del alma, y sotilmente disputado de la divinidad della. Bastará agora para nuestro propósito hacer que sea este de quien hablamos hombre de bien y limpio en sus costumbres; porque en solo esto se contiene la prudencia, la bondad, el esfuerzo, la virtud, que por los filósofos es llamada temperancia, y todas las otras calidades que a tan honrado título, como es el de cortesano, convienen. Y cierto

yo pienso que sólo aquel es verdadero filósofo moral que quiere ser bueno y para alcanzar esto no hay necesidad de muchos preceptos, sino desta tal voluntad. Por eso bien decía Sócrates, que sus doctrinas y sus consejos habían hecho ya gran fruto, luego que con ellos sus discípulos se movían a querer conocer y aprender la virtud. Y es ésta por cierto muy gran verdad, porque aquellos que han llegado al término de no desear otra cosa sino ser buenos, fácilmente alcanzan la ciencia necesaria para serlo. Y así sobre esto no curemos por agora de hablar más. Pero demás de la bondad, el substancial y principal aderezo del alma pienso yo que sean las letras, no embargante que los franceses tengan solamente las armas en mucho, de tal manera que no sólo no estiman la doctrina, más aún se aborrecen con ella y desprecian a los hombres letrados como a gente baja, y cuando quieren decir a alguno una recia lástima, llámanle estudiante. (...)

Espera pues un poco, dijo entonces el conde, que muchas otras cosas han aún de entrar en él, y así volvió a decir. Habéis de saber, señores que este nuestro cortesano, a vueltas de todo lo que he dicho, hará el caso que sea músico; y demás de entender el arte y cantar bien por el libro, ha de ser diestro en tañer diversos instrumentos. Porque, si bien lo consideramos, ningún descanso ni remedio hay mayor ni más honesto para las fatigas del cuerpo y pasiones del alma que la música, en especial en las cortes de los príncipes, donde no solamente es buena para desenfadar, más aún para que con ella sirváis y déis placer a las damas, las cuales de tiernas y de blandas fácilmente se deleitan y enternecen con ella. Por éso no es maravilla que ellas en los tiempos pasados y en estos de agora hayan sido comúnmente inclinadas a hombres músicos, y holgado extrañamente con oír tañer y cantar bien.

B. DE CASTIGLIONE: *El Cortesano* (1528).

EL DESCUBRIMIENTO DE LA NATURALEZA **6.10**

Hoy he subido al monte más alto de esta región, al que llaman, no sin razón, Ventoso, guiado por el solo deseo de contemplar la excepcional altura de este lugar. Durante todos estos años había estado proyectando esta excursión pues desde mi infancia, como sabes, y por voluntad del hado que regula las acciones de los hombres, he vivido en estos lugares, y este monte, que se ve desde cualquier lugar, lo he tenido casi siempre ante mis ojos. Me determinó sobre todo a hacer finalmente lo que día por día había estado pensando, el que ayer, repasando la historia de Livio, fui a dar por casualidad con aquel episodio en que Filipo, rey de Macedonia, el que luchó contra los romanos, subió al monte Hemo en Tesalia, desde cuyo vértice creía que se veían dos mares, el Adriático y Euxino. (...)

El más alto de todos los picos es el que los montañeses llaman el *hijito;* el porqué, lo ignoro, a no ser que, como sospecho, se le llame así por antífrasis como a otras muchas cosas, pues en verdad que parece el padre de todos los montes vecinos. En su vértice hay un pequeño rellano donde, fatigados, descansamos al fin.

Y ya que has oído, padre mío los pensamientos que agitaban mi espíritu, cuando llevaba a cabo la ascensión, oye también lo restante, y dedica, te lo suplico, una sola de tus horas a leer las aventuras de uno solo de mis días.

Al principio me quedé estupefacto como un estúpido impresionado por aquel soplo desconocido de aire, y por el vasto espectáculo que se abría ante mi vista. Contemplo el panorama: debajo de mis pies había nubes. Y al punto me resultó menos increíble lo que había oído y leído del monte Athos y del Olimpo, al contemplar el mismo espectáculo en un monte de fama mucho menor. Después, dirijo mi vista hacia Italia, lugar a donde más se inclina mi espíritu. Y veo muy cerca de mí, aunque están muy distantes en la realidad, los Alpes llenos de escarcha y de nieve, por donde en cierta ocasión pasó aquel feroz enemigo del nombre romano rompiendo, como dicen, las rocas con vinagre. Suspiré, lo confieso, ante aquel cielo de Italia, *presente más en mi espíritu* que ante mi vista y me invadió un gran deseo de volver a ver a mi amigo y a mi patria, aunque no fue tan grande como para que en aquel mismo momento no me reprochara la debilidad de mi afecto poco viril hacia ambos, si bien no me faltaban para el uno y el otro fuertes excusas, confirmadas por la autoridad de importantes testigos.

PETRARCA A DIONISIO DE BORGO (1336): *Familiarum Rerum Libri.*

6.11 EL INDIVIDUALISMO. PETRARCA

A continuación penetró en mi espíritu un pensamiento nuevo, que me hizo trasladar desde el lugar en que me encontraba al tiempo: Me decía a mí mismo: "Hoy se cumplen diez años desde que, dejados los estudios de tu juventud, abandonaste Bolonia y ¡oh inmutable sabiduría de un Dios inmortal! cuántos y cuán grandes cambios en tus costumbres ha contemplado este lapso de tiempo. Los paso por alto ya que son innumerables y puesto que todavía no estoy en puerto seguro, donde pueda tranquilamente recordar pasadas tempestades. Momento vendrá, quizás, en que las pueda narrar en el orden en que se han producido encabezadas con aquellas palabras de tu Agustín: *Quiero recordar mis pasadas torpezas y los pecados carnales de mi alma, no porque los ame, sino para amarte a ti, oh Dios mío.* Queda aún en mí mucho de incierto y molesto. Las cosas que solía amar, ya no las amo; miento, las amo, pero menos. De nuevo he mentido, las amo pero con más vergüenza, con más tristeza. Así es, finalmente he logrado decir la verdad. Pues es así, amo, pero lo que querría no amar, lo que desearía odiar. Amo pero de mala gana, a la fuerza, de un modo triste y quejumbroso. Y en mí mismo experimento de un modo desgraciado las palabras contenidas en aquel verso de un gran poeta: *odiaré, si puedo; si no, amaré contra mi voluntad.* Pues todavía no han transcurrido tres años desde que aquel deseo malvado y perverso, que todo entero me poseía y reinaba solo, sin rival, en el interior de mi corazón, comenzó a tener otro rival opuesto a él, entre los que ya hace tiempo hay entablada una dura e incierta lucha, en el campo de mi pensamiento, por el dominio sobre uno u otro de los dos hombres que hay en mí". De este modo meditaba yo sobre estos diez años pa-

sados. Y partiendo de este punto pensaba en el porvenir y me preguntaba: "Si tú por casualidad pudieras prolongar durante otros dos lustros esta vida fugaz y en ese tiempo, calculado por ti, pudieras aproximarte a la virtud, tanto cuanto en estos dos años te has alejado de la antigua maldad, por la lucha del antiguo y del nuevo deseo, ¿no podrías, quizá, aunque no con seguridad, pero sí al menos con esperanza, afrontar la muerte a los cuarenta años de edad y pasar el resto de la vida, que avanza ya hacia la vejez con mente tranquila? A éstos y a otros pensamientos semejantes daba yo vuelta en mi corazón, padre mío.

PETRARCA A DIONISIO DE BORGO (1336): *Familiarum Rerum Libri*.

A menudo yo, lleno de espanto, abrazando casi mi inerte ánima, pienso si acaso habría vía por la cual pueda llevarla a salvo a través de este incendio, y apagar las llamas de la carne con una ola de llanto. Pero me entretiene el mundo, me arrastra la imperiosa sed de placer, y las costumbres inveteradas me vinculan con sus funestos nudos. ¡He aquí donde he llegado! De este modo me cubrieron las densas tinieblas con su helado horror. Pues quien piensa que puede contemplar con rostro tranquilo la muerte y su último destino, o se engaña, o es un loco, o tiene una excesiva confianza en sí mismo. Con frecuencia un grande y noble desdén invade mi mente oscura y un justo dolor lucha conmigo dentro y fuera de mí. Entonces me dejo vencer por la clara razón, pero el ímpetu siempre la vence y me aparta de todo propósito honrado. De este modo me encuentro esclavizado y lloro mucho y me pregunto a mí mismo con frecuencia: ¡oh, estúpido!, ¿qué intentas?, ¿a dónde, desgraciado, pretendes dirigirte? o ¿a dónde piensas poder ir por tan torcidos caminos? Sabes que morirás. ¿Es que te agrada estar constantemente buscando la paz de un modo tan fatigoso? ¿Por qué plantas semillas en la estéril arena? ¿Por qué aras en una playa? Sigues una fácil esperanza que juega contigo y te empuja acá y allá. Ves cómo se han quedado ya atrás los tiempos mejores. Y cómo poco a poco las canas invaden tus sienes. ¿Por qué, oh muchacho insensato, actúas tan lentamente? Pensando constantemente en el mañana pierdes el presente y siempre serás esclavo de la incierta suerte del futuro y huyendo de ti y de tu bien, persigues el ajeno. Párate, vamos, deja ya de huir. ¿Por qué no te apoyas en este día que te ha sido dado ver? Pues a lo mejor el mañana no te será tan claro. La muerte, por si no lo sabes, oscurece fácilmente todo. Y suele venir de improviso. ¿Por qué, pues, si es que tienes alguna preocupación por ti mismo, no emprendes enseguida lo que tu espíritu siempre está dejando para el futuro?

¿Es qué quizás proyectas tus empresas para largos años venideros? Oh ciegos, dejamos grandes proyectos para después de la muerte. Pues, conociendo como conoces el rápido curso de esta nuestra vida, ¿puedes entretejer largas esperanzas y confiar algo en el tiempo futuro? ¿O es que acaso voy a hacerlo cuando sea polvo, cuando un buitre ávido de sangre me devore mis miembros y asquerosos gusanos desgarren mis entrañas? Ahora más bien, ahora es el momento, mientras puedas mover los miembros y frenar tu espíritu y mientras

tengas libertad (la mejor de todas las cosas) y vida, cosas ambas que te pueden desaparecer en un momento.

PETRARCA a sí mismo: *Epistolae Metricae* (1340).

6.12 EL INDIVIDUALISMO. PICO DELLA MIRANDOLA, MARSILIO FICINO

Nosotros, por el contrario, buscamos en el hombre una nota que le sea peculiar, con la que pueda explicarse la dignidad que le es propia, y la imagen de la divina sustancia que no es común a ninguna otra criatura. ¿Y qué otra cosa puede ser, sino el hecho de que la sustancia del hombre —como afirman algunos griegos— acoge en sí, por su propia esencia, la sustancia de todas las naturalezas y el complejo de todo el universo? Digo por propia esencia, porque también los ángeles, y cualesquiera criatura inteligente, en cierto modo encierran en sí el todo, al conocer por tenerlas en sí, las formas y razones de todas las cosas.

Pero siendo Dios Dios, no sólo porque conoce todo, sino porque en sí mismo reúne y resume toda perfección de la sustancia de las cosas; así también el hombre, si bien de otra manera, como demostraremos, pues de otro modo sería Dios, y no su imagen, reúne y conjuga en la plenitud de su sustancia todas las naturalezas del mundo entero.

Y esto no podemos decirlo de ninguna otra criatura ya sea angélica, celeste o sensible. Hay aún esta diferencia entre Dios y el hombre, que Dios contiene en sí todo, como principio de todas las cosas, en tanto el hombre contiene en sí todo, como término medio de todas las cosas. De donde vemos en Dios todas las cosas, hallarse con una perfección más excelente que no en sí mismas, mientras que en el hombre existen con mayor perfección las cosas inferiores; sufriendo por el contrario una disminución, las cosas superiores a él.

En el cuerpo del hombre grosero y terrenal, el fuego, el agua, el aire y la tierra hallan la máxima perfección de su naturaleza. Además de ello existe también otro cuerpo espiritual más noble que los elementos, según Aristóteles, de naturaleza análoga al cielo. Existe en el hombre la vida de las plantas, reducida en él a las mismas funciones de nutrición, crecimiento y reproducción que existen también en ellas. Existe el sentido de los brutos, interno y externo. Dase el ánimo que proviene de razón celeste, existe la participación de la mente angélica. Es una posesión verdaderamente divina de todas estas materias que se reúnen en la unidad, de modo que place exclamar con Mercurio: "¡oh Asclepio! gran milagro es el hombre".

De tal nombre de hombre, puede, sobre todas las cosas, gloriarse la humana naturaleza: por ello acontece que ninguna sustancia creada desprecie el servirle.

Con presteza estan dispuestos a su servicio, la tierra, los elementos y los brutos, por él se fatigan los cielos; a él procuran salvación y beatitud las mentes angélicas, si es cierto lo que escribe Pablo, que todos los espíritus activos deben asistencia a aquel para quien se le destinó como herencia la salvación eterna

[*Hebr*. I, 14]. No nos maraville que todas las criaturas amen al hombre, pues en él reconocen algo de sí mismas, y ante todo su propio ser.

P. DELLA MIRANDOLA: *Heptaplus* (1489).

Hállanse los hombres en superior condición que los restantes mortales, pues así por su naturaleza, como por la felicidad natural, sácanles grandes ventajas, por estar dotados de la inteligencia v libre arbitrio, condiciones las más adecuadas para conducirnos al estado de beatitud.

Suprema entre todas las criaturas es la mente angélica, así por la nobleza de su sustancia, como por su capacidad para alcanzar el fin, del que participa en modo particular, por estarle unida de manera más cercana. Pues cierto es ver, como arriba dejamos dicho, que con tal felicidad, ni las plantas, ni los brutos, ni el hombre, ni el ángel pueden alcanzar a Dios que es el bien supremo en su misma esencia, sino sólo en sí mismos.

Por donde vemos el grado de beatitud variar relativamente a la capacidad natural. Así los filósofos que sólo hablaron de ella, dijeron estar la felicidad de cada cosa, en la perfección alcanzada en su obrar, según su naturaleza. Y los mismos ángeles, a los que llaman mentes e inteligencias, incluso reconociendo hallarse en ellos mayor perfección, por tener conocimiento de Dios, no admitieron sin embargo que posean otro conocimiento de El, sino en cuanto a sí mismos se conocen: de modo que comprenden de Dios aquella porción que se halla impresa en su propia sustancia. Acerca del hombre, aunque sustentaron opiniones diversas, todos se contuvieron en las lindes de las humanas facultades, diciendo hallarse la felicidad del hombre, ora en su misma búsqueda de la verdad —opinión que mantuvieron los Académicos—, ora en su misma conquista, mediante los estudios filosóficos, como afirmó Alfarabi.

PICO DELLA MIRANDOLA: *Heptaplus* (1489).

Definición y divinidad del alma.

Lo mismo que, como criatura divina que eres, encuentras a Dios en las cosas, también te encuentras en ellas a ti mismo. Puesto que si puedes encontrar el espíritu en el cuerpo, la luz en las tinieblas, el bien en el mal, la vida en la muerte, la eternidad en el tiempo, lo infinito en lo finito, recuerda que eres por naturaleza espíritu incorpóreo, lúcido, bueno, inmortal, capaz de la eterna verdad, de la eterna estabilidad y del inmenso bien, hasta que poseas el primer cielo desde cuya cumbre verás en todas las cosas a Dios y a ti mismo.

El alma encuentra su eternidad en la eternidad de las ideas y en la razón de las cosas.

Tú has hallado ahora de este modo la inmortalidad. Pero si tú no fueras inmortal y capaz de la eterna vida e inteligencia de Dios, ¿de qué modo hubieras podido separar de las formas del mundo los estados mortales, entender las razones inmortales, dirigir estas razones a la inteligencia y a la vida eterna de Dios, y reflejar en tu pensamiento, por así decirlo, la imagen de Dios?

Desconfíen de su inmortalidad los hombres perversos, cuyas almas sin valor, buscando sólo la vida, hace tiempo que están ya muertas, viven en la región de los muertos y están sepultadas en el cieno de los vicios. Pero tú, confía conmigo, oh alma celeste, tú que al contemplar las verdaderas y eternas razones de todas las cosas creadas, comprendes en cierto modo la eternidad de cualquier razón, la razón de la eternidad, la verdad de la eternidad y la eternidad de la verdad.

M. FICINO: *De raptu Pauli.*

Ahora surgen tres preguntas: La primera es de qué forma la mente se eleva hasta la idea divina. La segunda es por qué en ese estado no advertimos que no vemos a Dios. La tercera es de qué modo Dios nos infunde sin interrupción esta inteligencia, cosa que Platón afirmó ya.

A la primera de estas preguntas responderemos así al momento.

Cuando el pensamiento provocado por la visión de la imagen de algun hombre se estructura conforme a los rasgos humanos, entonces configura conforme a la forma humana lo que había estructurado según los rasgos exteriores y esta estructuración es, o bien una cierta clase de inteligencia dudosa, o el comienzo de ella. Después que de este modo ha sido estructurada suficientemente, se modela la idea del hombre, es decir, aquella razón por la que Dios engendra a los hombres. Y así la mente a través del modelo del hombre se acopla a la idea humana como ocurre con la cera cuando es modelada por un anillo; cuando se le quita con cuidado el anillo queda configurada según su modelo. Y este acoplamiento es la verdadera y clara inteligencia del hombre. Y por eso Platón dice en *El Banquete* que el alma, enamorada de la belleza divina, cuando alcanza la inteligencia de Dios, entonces ya no engendra ni alimenta en sí misma sombras de cosas, sino cosas verdaderas, se hace íntima de Dios e inmortal más que los demás.

Pero nos parece que nadie ha explicado esto de un modo más claro que el evangelista san Juan que, cuando la mente del hombre alcanza algo verdadero, no dice (como suelen hacer otros) que la mente ve algo cierto, sino que obra la verdad, porque en este mismo acto se sigue que Dios, que es la misma verdad, se convierte en su forma. Pues revestida la mente de la idea se convierte en la misma verdad de aquello que fue formado por tal idea. Y dice el Evangelista, que los que alcanzan el conocimiento acerca de la plenitud de la inteligencia divina, lo hacen mediante la observación, porque el que contempla algún aspecto de las cosas recibe en sí mismo alguna de las ideas de las que la divina inteligencia es la plenitud. Y por eso los grandes teólogos llaman al alma oro encendido, porque del mismo modo que el oro se reviste de la forma que le da el fuego por el que se calienta, aclara y reluce, así aquella mente revestida de las ideas de la inteligencia divina resplandece por la luz de aquellas verdades y se enciende en el fuego de la bondad. Y el apóstol Pablo dice también que la mente, al contemplar las cosas divinas, se renueva cada día, se transforma con Dios en su misma imagen y se hace un solo espíritu con El. De igual modo Trismegisto dice que en cierto modo un mismo espíritu une a una mente pura

y a la divinidad. Y todos están de acuerdo con Platón cuando dice que en la contemplación, las ideas, la suprema razón divina es alcanzada con un contacto real y no imaginado de la mente, y que la unidad propia de ésta se une mediante un lazo inestimable con Dios. Y esto Platón lo afirma a menudo en el *Fedro* y en el *Epinomide* y en otras muchas partes sobre todo cuando dice en el *Fedro* que el que contempla las cosas divinas se aparta de lo restante, se purifica por completo y se llena de Dios y en el *Epinomide* dice que el alma llegando a la perfección, entra, mediante la contemplación, en posesión de la unidad divina. (...)

Ya que existe en el intelecto humano una capacidad y un don natural para conocer y poseer la configuración de todas las cosas, se deduce que sólo habrá conseguido el hombre su fin natural cuando haya logrado alcanzar todas ellas. Pero como quiera que en esta vida nunca se alcanza tal estado, no llega a poseer nunca el bien total e inmutable. Pues nuestro bien se consigue actuando continua, segura y sabiamente. (...)

Dios no creó a los hombres, criaturas que no se satisfacen con poco y que han llegado al conocimiento de las cosas importantes, para empresas pequeñas, sino grandes, mejor dicho, los creó para el infinito, ya que son los únicos que en la tierra han llegado al conocimiento de la naturaleza infinita y son los únicos que no se satisfacen con nada finito aunque esto sea mucho. (...)

M. Ficino: *Theologia platonica de immortalitate animorum* (1482).

El individualismo. Pomponazzi 6.13

De donde resulta que si alguien apetece la inmortalidad que busque la materia, físicamente hablando. Y es más, que quien busque la inmortalidad apetezca antes que nada la mortalidad. He aquí la prueba: el que apetece ser inmortal busca no tener materia, quien no tiene materia no es hombre. Y si no es hombre no existe. Y no ser nada es peor que ser mortal. "Yo deseo ser ángel". Y yo digo que si fueras ángel no serías tú y de este modo lo que deseas es no ser... Y que esto es así se puede demostrar de la siguiente manera: quien destruye la característica específica de una especie destruye la esencia y si no fueras mortal destruirías la definición de *Hombre* puesto que la mortalidad cae dentro de la definición de hombre como característica específica. Y para que la generación se mantenga sin corrupción es por lo que el no conservar nuestra naturaleza es algo propio de nuestra especie y no es algo corruptible. Sólo Dios es el conservador de la naturaleza. (...)

Y tampoco convendría al universo que no hubiera mundo. Y si todas las cosas fueran ángeles e inmortales no habría mundo, y no habría ningún hombre si no tuviera corazón. Pues conviene que tenga corazón, cerebro, ano, partes pudendas para que sea hombre. Pues de otra manera no sería hombre. Y a que haya mundo se añade la necesidad de que haya piojos, chinches, etc., y como dijo Dionisio en el de *Nombres divinos*, cap. 4, contra los sofistas, que es un bien para el caballo, asno y buey el que se les obligue a trabajar, porque si el caballo no trabajara se moriría y del mismo modo el asno sólo engordaría

para morir a causa de su gordura. Por eso es bueno para ellos el tener que pasar fatigas. Y así tenéis que la naturaleza decretó bien el que no hubiera corrupción si no se producían seres y que se produjeran seres sin corrupción. Y que éste sea el fin para alabanza de Dios de este bello examen.

P. POMPONAZZI: *Tractatus de inmortalitate animae* (1516).

6.14 LA «DEVOTIO MODERNA»

¿Qué te aprovecha disputar altas cosas de la Trinidad, si no eres humilde, por donde desagradas a la Trinidad?

Por cierto, las palabras subidas no hacen santo ni justo; mas la virtuosa vida hace al hombre amable a Dios.

Más deseo sentir la contrición que saber definirla.

Si supieses toda la Biblia a la letra y los dichos de todos los filósofos, ¿qué te aprovecharía todo sin caridad y gracia de Dios?

Vanidad de vanidades y todo vanidad[1], sino amar y servir solamente a Dios.

Suma sabiduría es, por el desprecio del mundo, ir a los reinos celestiales. (...)

Todos los hombres, naturalmente, desean saber. Mas ¿qué aprovecha la ciencia sin el temor de Dios?

Por cierto, mejor es el rústico humilde que le sirve que el soberbio filósofo que, dejando de conocerse, considera el curso del cielo.

El que bien se conoce ténese por vil y no se deleita en alabanzas humanas.

Si yo supiese cuanto hay en el mundo y no estuviese en caridad, ¿qué me aprovecharía delante de Dios, que me juzgará según mis obras?

No tengas deseo demasiado de saber, porque en ello se halla grande estorbo y engaño.

Los letrados gustan de ser vistos y tenidos por tales.

Muchas cosas hay que el saberlas poco o nada aprovecha al alma.

Y muy loco es el que en otras cosas entiende, sino en las que tocan a la salvación.

Las muchas palabras no hartan al alma: mas la buena vida le da refrigerio, y la pura conciencia causa gran confianza en Dios. (...)

Habla, Señor, que tu siervo escucha[2]. *Yo soy tu siervo; dame entendimiento para que sepa tus verdades*[3].

Inclina mi corazón a las palabras de tu boca; descienda tu habla así como rocío[4].

Decían en otro tiempo los hijos de Israel a Moisés: *Háblanos tú, y oiremos; no nos hable el Señor, porque quizá moriremos*[5].

[1] *Ecles.*, I, 2.
[2] *I Rey.*, III, 10.
[3] *Sal.*, CXVIII, 125.
[4] *Deut.*, XXXII, 2.
[5] *Ex.*, XX, 19.

No así, Señor; no así, te ruego, sino más bien como el profeta Samuel, con humildad y deseo te suplico: *Habla, Señor, pues tu siervo oye*[6].

No me hable Moisés ni ninguno de los profetas, sino más bien háblame Tú, Señor Dios, inspirador y alumbrador de todos los profetas.

Pues Tú solo, sin ellos, me puedes enseñar perfectamente; pero ellos sin Ti ninguna cosa aprovecharán.

Es verdad que pueden pronunciar palabras, mas no dan espíritu.

Elegantemente hablan; mas callando Tú no encienden el corazón.

Dicen la letra, mas Tú abres el sentido.

Predican misterios, mas Tú procuras su inteligencia.

Pronuncian mandamientos, pero Tú ayudas a cumplirlos.

Muestran el camino, pero Tú das esfuerzo para andarlo.

Ellos obran por defuera solamente, pero Tú instruyes y alumbras los corazones.

Ellos riegan la superficie, *mas Tú das la fertilidad*[7].

Ellos dan voces, pero Tú haces que el oído las perciba.

No me hable, pues, Moisés, sino Tú, Señor Dios mío, eterna verdad, para que por desgracia no muera y quede sin fruto, si solamente fuere enseñado defuera y no encendido por dentro. No me sea para condenación la palabra oída y no obrada, conocida y no amada, creída y no guardada.

Habla, pues, Tú, Señor, pues tu siervo escucha[8], *ya que tienes palabra de vida eterna*[9].

Háblame para dar algún consuelo a mi alma, para la enmienda de toda mi vida y para eterna alabanza, honra y gloria tuya. (...)

¿Quién me dará, Señor, que te halle solo, para abrirte todo mi corazón y gozarte como mi alma desea, y *que ya ninguno me desprecie*[10], ni criatura alguna me mueva u ocupe mi atención, sino que Tú solo me hables y yo a Ti, como se hablan dos que mutuamente se aman[11], o como se regocijan dos amigos entre sí?

Lo que pido, lo que deseo, es unirme a Ti enteramente, desviar mi corazón de todas las cosas criadas, y aprender a gustar las celestiales y eternas por medio de la sagrada comunión y frecuente celebración.

¡Ay, Dios mío! ¿Cuándo estaré absorto y enteramente unido a Ti, y del todo olvidado de mí?

¿Cuándo me concederás estar Tú en mí y yo en Ti[12], y permanecer así unidos enteramente?

En verdad, Tú eres mi amado, escogido entre millares[13], con quien mi alma desea estar todos los días de su vida.

---

[6] *I Rey.*, III, 10.
[7] *I Cor.*, III, 6.
[8] *I Rey.*, III, 10.
[9] *Jn.*, VI, 69.
[10] *Cant.*, VIII, 1.
[11] *Exodo*, XXXIII, 11.
[12] *Jn.*, XVII, 21.
[13] *Cant.*, V, 10.

Tú eres verdaderamente el autor de mi paz; en Ti está la suma tranquilidad y el verdadero descanso; fuera de Ti todo es trabajo, dolor y miseria infinita.

Verdaderamente eres Tú el Dios escondido[14] que no te comunicas a los malos, sino que tu conversación es con los humildes y sencillos[15].

¡Oh Señor, cuán suave es tu espíritu[16], pues para manifestar tu dulzura para con tus hijos te dignaste mantenerlos con el pan suavísimo bajado del cielo![17].

Verdaderamente no hay otra nación tan grande que tenga dioses que tanto se le acerquen como Tú, Dios nuestro, te acercas a todos tus fieles[18], a quienes te das para que te coman y disfruten, y así perciban un continuo consuelo, y levanten su corazón a los cielos.

Porque, *¿dónde hay gente alguna tan ilustre*[19] como el pueblo cristiano?

O ¿qué criatura hay debajo del cielo tan amada, como el alma devota a quien se comunica Dios para apacentarla con su gloriosa carne?

¡Oh, inefable gracia! ¡Oh, maravillosa dignación!

¡Oh, amor sin medida, singularmente reservado para el hombre!

Pues *¿qué daré yo al Señor por esta gracia*[20], por esta caridad tan grande?

No hay cosa más agradable que yo le pueda dar que mi corazón todo entero, para que esté unido con El íntimamente.

Entonces se alegrarán todas mis entrañas, cuando mi alma estuviere perfectamente unida a Dios.

Entonces me dirá: *Si tú quieres estar conmigo, Yo quiero estar contigo.* Y yo le responderé: *Dígnate, Señor, quedarte conmigo, pues yo quiero de buena gana estar contigo.*

Este es todo mi deseo: que mi corazón esté contigo unido.

T. DE KEMPIS: *Imitación de Cristo.*

6.15 EL INDIVIDUALISMO. ERASMO

Pero me parece que oigo protestar a los filósofos: "Eso que tú ensalzas —dicen ellos— es deplorable; es ser dominado por la necedad y en virtud de ella errar, ignorarse, ignorar". Precisamente —les contesto yo— eso es ser hombre, y no veo por qué lo llamáis deplorable, cuando así también habéis nacido vosotros, así os habéis criado, así os habéis educado, y ésa es la suerte común a todos los mortales.

No es posible decir que sea deplorable aquello que se deriva de la propia naturaleza del ser, a menos que se crea que hay que compadecer al hombre porque

---

14 *Isaí.*, XLV, 15.
15 *Prov.*, III, 32.
16 *Sal.* XII, 1.
17 *Jn.*, VI, 50.
18 *Deut.*, IV, 7.
19 *Deut.*, IV, 7.
20 *Sal.*, CXV, 12.

no puede volar como las aves, ni andar a cuatro patas como los cuadrúpedos, ni estar armado de cuernos como el toro. Por el mismo motivo se podía decir que un hermoso caballo es desdichado porque no conoce la gramática, ni come pasteles, y como también lo es el toro porque no puede hacer gimnasia. Por consiguiente del mismo modo que el caballo no es desgraciado porque desconozca la gramática, así el hombre tampoco lo es porque sea necio, puesto que la necedad hállase conforme con su naturaleza.

Erasmo de Rotterdam: *Elogio de la Locura* (1508).

La crítica erasmiana 6.16

Los teólogos

Quizá fuera más conveniente pasar en silencio a los teólogos y no remover esa ciénaga. Ni tocar esa planta fétida, no sea que tal gente, severa e irascible en el más alto grado, caiga sobre mí en corporación con mil conclusiones, para obligarme a cantar la palinodia, y en caso de negarme, pongan inmediatamente el grito en el cielo llamándome hereje, que no de otra suerte suelen confundir con sus rayos a quienes les son poco propicios.

San Pablo pudo, sin duda, estar animado por la fe; pero cuando dijo que es "el fundamento de las cosas que se esperan y la convicción de las que no se ven", la definió de un modo poco magistral. El mismo practicó maravillosamente la caridad; ¡con qué poca dialéctica la dividió y definió en el capítulo XIII de la primera *Epístola a los Corintios!* Con seguridad, los apóstoles consagraban con gran devoción, y, sin embargo, si se les hubiera preguntado acerca del término *a quo* y del término *ad quem*, o sobre la transustanciación, o cómo uno mismo puede estar a la vez en diversos lugares, o sobre qué diferencia existe entre el cuerpo de Cristo en el cielo, en la cruz y en el sacramento eucarístico, o en qué instante se verifica la transustanciación, puesto que las palabras en cuya virtud se realiza, siendo cantidad discreta, tienen que ser también sucesivas.. Si se interrogase, repito, a los apóstoles acerca de todas estas cosas, creo que no hubieran podido responder tan agudamente como los escotistas cuando las explican y definen. Los apóstoles conocieron en carne y hueso a la Madre de Jesús; pero ¿quién de ellos demostró tan hipócritamente como nuestros teólogos de qué modo fue preservada del pecado original?

San Pedro recibió las llaves, y las recibió de quien no podía confiarlas a un indigno de tal honor, y, sin embargo, yo no sé si lo entendería, porque seguramente nunca se le ocurrió pensar en la sutileza de cómo las llaves de la ciencia pueden ir a parar a manos del que carece de ella. Los apóstoles bautizaban por todas partes, y, no obstante, jamás dijeron nada de las causas formales, materiales, eficientes y finales del bautismo, ni hicieron la menor mención de su carácter deleble o indeleble. Ellos adoraban a Dios, pero en espíritu y sin más norma que aquel precepto evangélico que dice: *Dios es espíritu y hay que adorarle en espíritu y en verdad*; mas en ningún lugar aparece que les fuese revelado que una figurilla trazada con carbón en la pared mereciera idéntica adoración que

el mismo Cristo, con tal que tuviera dos dedos extendidos, larga melena, y una aureola de tres franjas pegada al occipucio. ¿Quién, pues, ha de comprender estas cosas si no se ha pasado treinta y seis años enteros descrismándose con el estudio de la física y la metafísica de Aristóteles y de Scoto?

Asimismo, los apóstoles hablaron repetidamente de la gracia, pero jamás distinguieron entre la gracia *gratis* dada y la gracia *gratum faciens*. Exhortaron a las buenas obras, pero no hicieron distinción entre la *obra operante* y la *obra operada*. Recomendaron sin cesar la caridad, pero no la clasificaron en *infusa y adquirida,* ni explicaron si es accidente o sustancia, creada o increada. Execraron el pecado, pero que me muera si hubieran podido definir científicamente lo que nosotros llamamos pecado, a menos que supongamos que el espíritu de los escotistas los inspirara.

ERASMO DE ROTTERDAM: *Elogio de la locura* (1508).

6.17 LA LIBERTAD DEL CRISTIANO

Mas ¿para qué nos andamos ahora buscando en san Pablo una autoridad de aquí y otra de allí, pues toda su doctrina se endereza a que despreciemos la carne revoltosa, y nos afirmemos en el espíritu, que es autor de la caridad y de la libertad? Compañeros son que no se pueden apartar, por una parte, carne, servidumbre, desasosiego y contención; y por otra, espíritu, paz, amor y libertad. Estas cosas a cada paso una y otra vez las enseña san Pablo. ¿Pensamos por ventura de hallar otro mejor maestro de la religión *verdadera* que a él, mayormente sabiendo que su doctrina concuerda con toda la divina escritura? Este era el mayor mandamiento de la ley de Moisés. Esto torna a mandar más perfectamente Jesucristo en su Evangelio. Por esto nació y murió, *además de por satisfacer por nosotros y perfectamente redimirnos,* por enseñarnos no a judaizar, *que es servir en ceremonias,* mas a amar. Considera con cuánta solicitud y con qué afición, acabada la última cena, dio Jesucristo mandamientos a sus discípulos, no de qué comerían y qué beberían, mas cómo tendrían entre sí caridad. ¿Qué otra cosa nos enseña y aun nos ruega su secretario san Juan, sino que nos amemos unos a otros? Y san Pablo, como tengo dicho, a cada paso nos encomienda la caridad, y especialmente escribiendo a los corintios la antepone y tiene en más que al hacer de los milagros y más que al profetizar y que al hablar en todas las lenguas de los ángeles y de los hombres.

No pienses tú luego que está la caridad en venir muy continuo a la iglesia, en hincar las rodillas delante las imágenes de los santos, en encender ante ellos muchas candelas, ni trasdoblar las oraciones muy bien contadas. *No digo que es malo esto, mas digo que* no tiene Dios *tanta* necesidad de estas cosas. ¿Sabes qué llama san Pablo caridad? Edificar al prójimo *con buena vida y ejemplo, con obras de caridad y con palabras de santa doctrina, tener* a todos por miembros de un mismo cuerpo, pensar que todos somos una misma cosa en Jesucristo, gozarte en el Señor por los bienes y provechos de tu prójimo como por los tuyos mismos, remediar los males y daños ajenos como los tuyos

propios, corregir con mansedumbre al que yerra, enseñar al que no sabe, levantar y aliviar al que está abatido, consolar al desfavorecido, ayudar al que trabaja, socorrer al necesitado: En conclusión: todo tu poder y hacienda, todo tu estudio y diligencia, todos tus cuidados y ejercicios emplearlos en aprovechar a muchos por Jesucristo, así como él lo hizo, que ni nació, ni vivió, ni murió para sí, mas todo se dio enteramente para nuestro provecho; así también nosotros sirvamos y ayudemos al de nuestros prójimos y no al nuestro.

Erasmo de Rotterdam: *El Enquiridion o Manual del caballero cristiano* (1504).

El retorno a la Biblia 6.18

El sol es común y está expuesto a la vista de todos no de otro modo a como lo está la doctrina de Cristo. No aleja en absoluto a nadie, como no sea que uno mismo se aleje, privándose a sí mismo. Discrepo, en efecto, vehementemente de quienes no quieren que las Sagradas Escrituras, traducidas a la lengua del vulgo, sean leídas por los laicos, como si Cristo hubiera enseñado cosas tan intrincadas que apenas pueden ser comprendidas por unos pocos teólogos, o como si la defensa de la religión cristiana estuviera en ser desconocida. Tal vez sea bastante acertado que se guarden los secretos de los reyes. Pero Cristo desea que los suyos sean divulgados todo lo que sea posible. Yo quisiera que todas las mujercillas leyesen el Evangelio y las epístolas de san Pablo. Y ojalá que hubiera traducciones a todas las lenguas para que esos escritos pudieran ser leídos y conocidos no sólo por escoceses e irlandeses, sino también por turcos y sarracenos. El primer paso es ciertamente conocerlos de alguna manera. Dése ese primer paso y, aunque muchos se rieran, al menos se captaría el sentido de algunos. Ojalá que el labrador junto a su esteva tararease algún trozo tomado de la Biblia; ojalá que el tejedor entonase algún pasaje sagrado junto a su lanzadera; ojalá que el caminante aliviase el tedio del viaje con charlas de esta suerte. Que todas las conversaciones de los cristianos arranquen de estos textos sagrados, pues en verdad somos tales como son nuestras conversaciones de cada día. Que cada cual llegue hasta donde pueda y que cada cual exprese lo que pueda. El que quede atrás, no tenga envidia al que tiene delante; el que va delante, anime al que le sigue, no le haga perder la esperanza. ¿Por qué limitamos a unos pocos una profesión que es propiedad común de todos? Pues, ya que el bautismo es común por igual a todos los cristianos y es la profesión primera de la fe cristiana, y ya que los demás sacramentos y, en último término, el premio de la inmortalidad pertenecen a todos por igual, no es coherente que sólo los dogmas hayan de ser relegados a esos pocos a los que hoy la gente llama teólogos o monjes.

Erasmo de Rotterdam: *Paraclesis, id est, adhortatio ad Christianae philosophiae studium*, prólogo a la edición del *Nuevo Testamento* (1516).

6.19 LA CIENCIA DE LA NATURALEZA

Disposición de las hojas en las ramas.

Ha hecho la naturaleza la hoja de las últimas ramas de muchas plantas de modo que siempre la sexta hoja está sobre la primera y así sigue sucesivamente, si la regla no se ve impedida.

Y esto lo ha hecho para una doble utilidad para esas plantas: la primera es para que al nacer el ramo y el fruto el año siguiente del botoncito que está encima en contacto con el peciolo de la hoja, el agua que baña tal ramo, pueda bajar para nutrir el botoncito, al detenerse la gota en la concavidad del nacimiento de esa hoja.

Y el segundo provecho es que en naciendo tales ramos, al año siguiente, el uno no cubra al otro, porque nacen vueltos a cinco direcciones, los cinco ramos.

La pupila del ojo.

En este caso la naturaleza ha previsto beneficiosamente a la virtud visiva, cuando se ve molestada por una excesiva luz, restringiendo la pupila del ojo, y cuando se ve molesta de diversas oscuridades, ampliando tal luz, a semejanza de la boca de una bolsa. Y obra aquí la naturaleza como quien teniendo demasiada luz en una estancia, cierra media ventana, más o menos, según su necesidad. Y cuando viene la noche, abre toda la ventana para ver mejor dentro de dicha estancia. Y usa aquí la naturaleza de una continua ecuación, con el continuo templar e igualar, con el agrandar la pupila o disminuirla, en proporción a las dichas oscuridades o claridades, que delante de ella continuamente se presentan. (...)

Afirmo que el azul que se muestra en el aire no es su color propio, sino que es causado por la humedad cálida, convertida en vapor, en pequeñísimos e insensibles átomos, que halla en su camino la percusión de los rayos solares y se hace luminosa bajo la oscuridad de las tinieblas inmensas de la región del fuego, que la cubre por encima. (...)

Tú que dices que es mejor ver hacer la anatomía que ver tales dibujos, dirías bien, si fuese posible ver todas estas cosas, que en tales dibujos se muestran, en sólo una figura, en la cual, con todo tu ingenio y agudeza, no verás ni tendrás noticia, sino de algunas pocas venas, de las cuales yo, para tener verdadera y plena noticia, he deshecho más de diez cuerpos humanos, destruyendo tantos otros miembros, separando con menudísimas partículas toda la carne, que en torno a tales venas se encontraba, sin ensangrentarlas, sino con el insensible enfriamiento de las venas capilares, Y un solo cuerpo no bastaba para tan dilatado tiempo, que me veía precisado a proceder poco a poco con tantos cuerpos, hasta acabar el entero conocimiento; el cual ejecuté dos veces para ver las diferencias.

Y si tú tienes amor a tales cosas, tal vez te veas impedido por el estómago; pero si esto no te lo impide, tal vez te veas impedido por el miedo de habitar

en tiempo nocturno en compañía de tales muertos descuartizados y decorticados y horribles de ver. Pero si esto no te trastorna tal vez te falte el dibujo bueno y el que necesita tal representación.

Y si incluso tienes el dibujo, pero no aparejado con la perspectiva, o si va acompañado, te falta el orden de las demostraciones geométricas y el orden de los cálculos de las fuerzas y valimientos de los músculos; tal vez te faltará la paciencia y no serás diligente.

De todas estas cosas, si yo las he tenido o no, los ciento veinte libros por mí compuestos darán sentencia del sí o del no, en las cuales no me he visto impedido ni de avaricia ni por negligencia, si no solamente por el tiempo.

L. DE VINCI: *Pensieri.*

EL EMPIRISMO DE MAQUIAVELO 6.20

Resta ver ahora cómo debe portarse el príncipe con los súbditos y con los amigos. Como sé que muchos han escrito sobre esto, dudo que no se achaque a presunción si me alejo, sobre todo al tratar de esta materia, de las reglas dadas por otros. Pero intentando escribir cosas útiles para quienes las entienden, me ha parecido preferible ir en derechura a la verdad efectiva del asunto que cuidarme de lo que puede imaginarse sobre él. Muchos concibieron repúblicas y principados jamás vistos y que nunca existieron. Hay tanto trecho de cómo se vive a cómo debiera vivirse, que quien renuncia a lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más bien lo que le arruinará que lo que le preservará. El hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno, cuando le rodean tantos malos, correrá a su perdición. Por ello es necesario que el príncipe, si desea mantenerse en su estado, aprenda a poder no ser bueno, y a servirse o no de esa facultad a tenor de las circunstancias.

Dejando, pues, de lado las cosas imaginadas por las verdaderas, digo que todos los hombres de que se habla y especialmente los príncipes, por hallarse a mayor altura que los demás, se distinguen por alguna de las cualidades que les acarrean la censura o la alabanza. Uno es tenido por liberal, otro por *mísero* (en lo que uso un vocablo toscano, porque avaro en nuestra lengua es también el que desea enriquecerse con rapiñas, y llamamos *mísero* al que se abstiene en exceso de gastar su hacienda), uno es considerado dadivoso y otro rapaz, a éste se reputa cruel y a aquél compasivo, a éste desleal y a aquél fiel a las promesas, uno se estima afeminado y pusilámine y otro feroz y animoso, uno humano, otro soberbio, uno lujurioso, otro continente, uno sincero, otro astuto, uno duro, otro amable; aquél grave, éste liviano; uno religioso, otro incrédulo, etc.

Se reconocerá cuán laudable sería que un príncipe tuviera las buenas prendas que antes mencioné; pero como no pueden poseerse todas, ni aun ponerlas perfectamente en práctica, porque la humana condición no lo consiente, es necesario que el príncipe sea tan prudente que logre evitar los vicios que le desposeerían de su principado; mas, no pudiéndolo, estará obligado a menos reserva cuando se rinda a ellos. Sin embargo, no le espante incurrir en la infa-

mia de los vicios sin los que salvaría difícilmente su Estado; porque, ponderándolo todo, hay cosas que parecen virtudes y causan la ruina si se observan, y otras que parecerán vicios, aunque, si las sigue, supondrán su bienestar y seguridad.

N. Maquiavelo: *El Príncipe* (1513).

6.21 El hombre según Maquiavelo

Sentencia es de antiguos escritores que los hombres se afligen en el mal y se hastían en el bien, y que ambas pasiones surten los mismos efectos. Los hombres, cuando no combaten por necesidad, luchan por ambición, la cual es tan poderosa en el pecho humano, que jamás lo abandona sea cual fuere el rango que alcance. La causa de ello está en que la naturaleza creó a los hombres de modo que deseen cualquier cosa y no lo consigan todo, y así, siendo constantemente mayor el deseo que el poder de adquirir, resultan el descontento de lo que se tiene y la insatisfacción. Por esto varía su fortuna, porque los hombres temen perder lo ganado, codician acrecentar sus posesiones y surgen la enemistad y la guerra, de la cual nace la ruina de una provincia y el encumbramiento de otra.

N. Maquiavelo: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1513-19).

6.22 La razón de Estado

En el principio del mundo, siendo los pobladores contados, vivieron dispersos como los animales. Después, al multiplicarse las generaciones y a fin de defenderse mejor, buscaron entre ellos al más robusto y esforzado, le hicieron jefe y le obedecieron. De aquí provino el conocimiento de lo bueno y honesto, y su distinción de lo malo y depravado. Observando que si uno dañaba a su benefactor aparecerían el aborrecimiento y la compasión entre los hombres, reprochando a los ingratos y honrando a los agradecidos, y aun pensando en que ellos mismos podían recibir idénticas injurias, se obligaron a dar leyes y ordenar el castigo a quien las quebrantara. De esta forma se tuvo la noción de justicia. Después, en caso de elegir príncipe, no buscaron al más vigoroso, sino al más prudente y justo.

N. Maquiavelo: *El Príncipe* (1513).

6.23 El príncipe

Sobre la necesidad de estar solo para fundar de nuevo una república o de reformarla prescindiendo de sus antiguas instituciones.

Acéptase por regla general que nunca, o rarísimas veces, se establecerá bien una república o un reino, ora desde su origen, ora de manera opuesta a la antigua, si no se encarga de ello un hombre solo. Es menester que una sola persona y con un solo ingenio cuide de semejante organización. Así lo hará

el sagaz fundador de una república cuando intente favorecer el bien común, no el suyo, y a la patria y no a sus descendientes.

Los sabios jamás reprenderán al que emplee medios extraordinarios para instituir un reino o constituir una república. Conviene que le excuse el efecto, si el hecho le acusa, cuando sea bueno como el de Rómulo. Debe reprenderse al violento que destruye, no al cruel que reúne. Su prudencia y su virtud serán grandes si no hace hereditaria la autoridad que adquirió, porque su sucesor, dada la propensión humana al mal, podría usar de modo codicioso lo que él empleara con tanta virtud. Además, no durará mucho lo nuevo que descanse únicamente en su espalda, salvo en el caso de que sean multitud los que cuiden de ello y lo mantengan. Muchos no pueden fundar una cosa porque las diversas opiniones estorban que vean su bien; pero cuando lo conocen, no renuncian a él. Que Rómulo merece perdón por la muerte de su hermano y de su colega, porque las perpetró por el bien común y no por el personal, lo demuestra que inmediatamente estatuyó un Senado que le aconsejara y deliberase con él. En cuanto a la autoridad que para sí reservó, no pasó del mando del ejército, ni de la facultad de convocar el Senado. Más tarde, libre Roma por la expulsión de los Tarquinos, los romanos no mudaron de lo antiguo sino el establecimiento de dos cónsules anuales en vez del rey. Esto atestigua que las instituciones primeras de aquella ciudad se conformaron más con la vida civil y libre que con un orden absoluto y tiránico.

Concluyo, tras considerar estas cosas, que para fundar una república se necesita estar solo, y que Rómulo antes debe ser ensalzado que denostado por las muertes de Remo y de Tito Tacio.

N. Maquiavelo: *Discursos...* (1513-19).

Consejos al príncipe 6.24

De aquí nace la cuestión de si es mejor ser amado que temido, o viceversa. Respóndese que convendría ser lo uno y lo otro simultáneamente, pero, como es difícil conseguir ambas cosas al mismo tiempo, el partido más seguro consistirá en ser temido antes que amado, cuando se ha de prescindir de uno de los extremos. Puede decirse de modo general de los hombres que son ingratos, volubles, fingidores, disimuladores, temerosos de los peligros y codiciosos de ganancias. Mientras les beneficias y no necesitas de ellos, te pertenecen por entero y te ofrecen su sangre, caudal, vida e hijos; pero, cuando llega la ocasión, se rebelan y te desconocen. El príncipe que se fía de sus palabras, carece de providencias y se arruina; porque las amistades que se adquieren, no con la nobleza y grandeza de alma, sino con el precio de las cosas, se granjean pero no se poseen, y no aprovechan en los tiempos apurados. Los hombres tienen menos reparos en ofender al que se hace amar que al que se hace temer, porque el amor se conserva por el solo vínculo de la obligación, la cual, debido a la perversidad humana, rompe toda ocasión de interés personal; pero el temor se conserva por miedo al castigo, que no te abandona jamás.

Empero, el príncipe debe lograr que se le tema de suerte que, si no se hace

amar, evite ser odiado; porque se puede muy bien ser temido sin ser odiado. Lo logrará siempre que se abstenga de apoderarse de los bienes de sus gobernados o servidores, y de sus mujeres. Cuando tenga que derramar la sangre de alguno, lo ejecutará con razón conveniente y causa manifiesta. Mas sobre todo, procure no apoderarse del caudal de la víctima, pues los hombres olvidan antes la muerte de su padre que la pérdida de su hacienda. Además, nunca faltan motivos para robar el patrimonio ajeno: el que principia viviendo de rapiñas halla siempre pretextos para adueñarse de las propiedades de los otros; en cambio, las ocasiones de derramar la sangre faltan con mayor frecuencia.

N. MAQUIAVELO: *El Príncipe* (1513).

6.25 LA EVOLUCIÓN POLÍTICA

Puesto a tratar de cuáles fueron las instituciones de la ciudad de Roma y qué azares la condujeron a su perfección, repito lo que algunos escriben sobre las repúblicas, a saber: hay en ellas uno de los tres estamentos, que denominan principado, optimates y popular, y que quienes las organizan deben recurrir a la clase que mejor vaya a su propósito. Otros, en el parecer de muchos más sabios, estiman que hay gobiernos de seis clases: tres de ellas son pésimas y las tres restantes buenas en sí, pero se corrompen con tanta facilidad, que también llegan a ser perniciosas. Buenas son las tres antes mencionadas; las detestables, las otras tres que de aquéllas dependen, cada una de las cuales se asemeja tanto a aquella con que está emparentada que con gran facilidad se pasa de una a otra. El principado propende a la tiranía, los optimates llegan sin dificultad a la oligarquía y el popular se convierte en licencioso al menor incentivo. Así, pues, el legislador que establezca en una ciudad uno de esos modos, lo hace por poco tiempo, porque sus disposiciones no impedirán que oscile a su contrario por la semejanza que en esta ocasión tienen la virtud y el vicio.

N. MAQUIAVELO: *Discursos...* (1513-19).

Capítulo 7
LA EXPANSION DE EUROPA Y LA FORMACION DEL CAPITALISMO MODERNO

Las epidemias de hambre y peste que diezmaron en el s. XIV la población de Europa, afectaron en menor medida a las regiones extremo-occidentales del continente, que fueron por lo mismo las primeras en recuperarse, circunstancia que ha de tenerse en cuenta, junto con las ventajas de su localización geográfica, a la hora de explicar la iniciativa del nuevo impulso expansivo de Europa. Descubrimientos, establecimiento en los nuevos territorios e integración de éstos en los anteriores circuitos económicos son procesos complementarios cuyo desarrollo, determinado simultáneamente por las condiciones de los países descubridores y descubiertos, alcanzó resultados decisivos en el medio siglo siguiente al descubrimiento del cabo de Buena Esperanza por Bartolomé Díaz (1485), dando origen a realidades tan distintas como el imperio territorial español o los establecimientos mercantiles de los portugueses.

Las causas y motivaciones del fenómeno son muy complejas y difíciles de determinar. A la presión demográfica, ya señalada, han de añadirse los intereses económicos que llevan a Portugal a explorar las costas atlánticas de Africa con la esperanza de desviar hacia Lisboa la corriente del oro sudanés,

que tenía hasta entonces su terminal en Granada, proporcionarse sustitutivos a las especias (malagueta) o, simplemente, colmar su déficit triguero, móviles igualmente aplicables a Castilla. La preocupación religiosa reflejada en las ideas de cruzada, reconquista y difusión del cristianismo, es un factor más a tener en cuenta, a pesar de que las técnicas de investigación histórica de la psicología colectiva no se hayan aplicado aún al tema.

La empresa del descubrimiento no se justifica sin embargo con esta enumeración de causas reales o simplemente posibles. Para que se produjese fue preciso una concurrencia de medios y técnicas capaces de dar cauce a las aspiraciones de los españoles y portugueses del s. XV. Entre ellos hay que destacar la existencia de un *sistema capitalista de cambios*, en el que destacan las penínsulas italiana e ibérica, junto con un desarrollo de las *técnicas de navegación*, que iniciado en el s. XIII con la aparición del timón de popa, que por primera vez permite una eficaz dirección de la nave, conduce en Portugal a fines del s. XIV o comienzos del XV a la creación de la *carabela*, excepcionalmente calificada para la navegación atlántica.

Los descubrimientos geográficos constituyen la *praxis* que corresponde a la nueva postura del hombre renacentista ante la naturaleza y cuya *teoría* será la Revolución científica. La rápida expansión del saber cosmológico en los ss. XVI y XVII logra mediante los descubrimientos geográficos un conocimiento empírico acerca de la existencia de nuevos continentes y culturas, a los que por primera vez se engloba en una unidad geográfica y humana a escala mundial **[1]**.

El proceso de los descubrimientos que conduce a la formación de una imagen total de la tierra, cuya esfericidad es comprobada empíricamente en el viaje Magallanes-Elcano (1519-22), es el resultado de una *acción colectiva*, en que los recursos humanos

y materiales de los dos reinos peninsulares serán movilizados por los monarcas para desarrollar un plan sistemático de expediciones, elaborado por juntas de expertos en cosmografía y navegación, encargados de establecer las líneas generales de la política descubridora.

La *unidad geográfica del globo* que resulta de los viajes y conquistas va acompañada de un proceso paralelo de *integración cultural y económica* cuyos resultados más significativos serán la configuración de un poblamiento humano continuo y la aparición de una economía mundial. Los mundos asiático y americano, de los que sólo el primero había tenido contactos limítrofes con Europa, entran súbitamente en directa relación con la cultura occidental. En tanto el primero no experimenta sino alteraciones marginales (establecimientos coloniales apoyados en la superioridad militar occidental), América es un *nuevo continente*, lo que determina el mayor fenómeno de aculturación de la Historia, resultado de la puesta en contacto y del proceso de adaptación de dos mundos hasta entonces ignorados entre sí.

El primer problema que se plantea al hombre occidental será determinar el puesto del indio en su mundo, su reconocimiento como criatura humana y por tanto como titular de unos derechos que habrán de ser respetados. El proceso de la conquista implica en el terreno político la imposición de una autoridad ajena y en el social la utilización compulsiva (*encomienda, mita*) del trabajo indígena **[2]**. Estas realidades no impedirán que muchos españoles, pese a evidentes intereses contrarios, se planteen el problema de los justos títulos de la monarquía a someter el mundo americano, problema que conducirá a la primera *elaboración de un derecho público internacional*, obra de la *Escuela jusnaturalista de Salamanca* (Vitoria, Soto, etc.). El planteamiento inicial del problema surge de la constatación del hecho del rápido despoblamiento de la zona del Caribe de que se hace

responsable a la obligatoriedad del trabajo indígena. El sermón pronunciado en 1511 por fr. Antonio de Montesinos en La Española, es el punto de arranque de la gran controversia, en que el ministerio fiscal tendrá en Las Casas su más caracterizado representante [3]. La Junta de Burgos de 1512 consideró válidas las bulas pontificias que concedieron a los Reyes Católicos la soberanía sobre las tierras descubiertas, legitimando el derecho del monarca a someter por la fuerza a los que no aceptasen su soberanía en virtud del requerimiento [4], así como la compulsión al trabajo [5]. La condena de la conquista realizada por Las Casas desde un planteamiento teórico [6] condujo a la radical revisión realizada por Francisco de Vitoria en su *Relectiones Theologicae* en que, al tiempo que rechaza muchos de los argumentos habitualmente utilizados, establece los «justos títulos» al dominio español en América [7]. Mientras el problema político se resolverá afirmando reiteradamente la soberanía de España en las tierras descubiertas [8], el de la dependencia social del indio pervivirá sin solución definitiva, hasta que las circunstancias económicas modifiquen el régimen de explotación económica y las condiciones laborales.

En América la integración política en la monarquía fue acompañada de un proceso de integración social y étnica —mestizaje— derivado del asentamiento español en América. Al mismo tiempo se produjo la incorporación del mundo americano a los circuitos económicos del Viejo Mundo, empezando con el fulminante trasvase de especies vegetales y animales, en especial de Europa a América, que no conocía en el momento de su descubrimiento sino el 17 % de las especies vegetales cultivadas. La política económica de la corona favoreció el desarrollo agrícola con objeto de alcanzar el autoabastecimiento de la colonia, al tiempo que trataba de convertirla en mercado reservado para la exportación española y ponía en explotación sus recursos en

metales preciosos, vitales para atender a las necesidades monetarias de una economía europea que venía padeciendo desde siglos atrás una situación deflacionista crónica.

La expansión económica de Europa hizo aumentar la necesidad de medios de pago y promovió la explotación e importación de metales preciosos que se volcaron sobre Europa a través de Sevilla, estimulando el desarrollo económico, en primer lugar de España, que durante la primera mitad del siglo XVI se beneficia de la tendencia favorable de su balanza comercial con América y conoce un rápido desarrollo de la producción, que no podrá mantener cuando sus precios dejen de ser competitivos y España se convierta en las Indias de Europa, según se dijo en las Cortes de Castilla. Para explicar el fenómeno la *Escuela económica de Salamanca* elabora:

1.º Una doctrina monetaria que identifica moneda y mercancía dentro de una teoría psicológica del valor (el valor depende de la estimación que, a su vez, está condicionado por multitud de factores como abundancia o escasez, oferta y demanda, etc.) **[9]**.

2.º La primera formulación de la teoría cuantitativa del valor al establecer una proporcionalidad entre el nivel de los precios y la cantidad de moneda en circulación **[10]**.

3.º Los elementos básicos de la teoría de la paridad de los poderes de compra, que sirve para explicar la baja de la moneda española frente a las monedas metálicas de otros países **[11]**.

Sobre estos fundamentos el memorial de Luis Ortiz, inmediato a la bancarrota de 1557, presenta un cuadro de conjunto de las causas (insuficiencia industrial que hace a España importadora de productos manufacturados, prejuicios que alejan a la población de los «oficios mecánicos») y remedios de la crisis

(leyes suntuarias que obliguen al consumo de productos nacionales, reducción del metal en circulación, etc.), fórmulas que las exigencias políticas de la dinastía no permitirían aplicar [12].

La aparición del capitalismo moderno, resultante en buena parte de la explotación colonial, conducirá a la elaboración de una primera teoría económica, el *mercantilismo*, doctrina que integra hasta hacerlos indiscernibles los intereses del Estado-Nación y los de los comerciantes e industriales, por cuanto el objetivo que sus teóricos persiguen es el fortalecimiento del poderío del reino, a través del enriquecimiento de sus ciudadanos, que sólo una balanza comercial favorable podrá mantener.

El logro de tales objetivos requiere: 1.º el incremento de la población: «No hay riqueza ni fuerza sin hombres» [13]; 2.º el aumento de la riqueza nacional a través del atesoramiento monetario (*bullonismo*), reflejo del desarrollo mercantil que lleva a considerar como riqueza no la simple acumulación de bienes con valor en uso, sino el acopio de dinero con valor en cambio. De aquí la inicial confusión entre dinero y riqueza, característica de los metalistas como Malynes para quienes la conservación de los tesoros había de lograrse mediante el control directo de los metales preciosos (prohibición de exportaciones). Esta doctrina sin desaparecer por entero cedió el paso a la que veía en una balanza de pagos favorable el medio de atraer al país la riqueza monetaria como pago de los excedentes mercantiles [14].

3.º para favorecer el comercio exterior al tiempo que los intereses de los mercaderes, propugnarán en el interior el descenso de la tasa del interés, condenando la usura por cuanto encarece el precio del dinero que los comerciantes necesitan [15], y el desarrollo del consumo y el lujo.

4.º el sistema mercantilista utilizará finalmente los recur-

sos políticos del Estado para estimular la iniciativa privada mediante fórmulas proteccionistas para la industria nacional (colbertismo) **[16]** o llegando incluso hasta el establecimiento de un régimen de monopolio (actas de navegación) **[17]**.

Textos 7

7.1 El conocimiento del Nuevo Mundo

En un capítulo desta carta dijimos de suso que enviamos a vuestras reales altezas relación, para que mejor vuestras majestades fuesen informados, de las cosas desta tierra y de la manera y riqueza della, y de la gente que la posee, y de la ley o secta, ritos y ceremonias en que viven, y esta tierra, muy poderosos señores, donde ahora en nombre de vuestras majestades estamos, tiene cincuenta leguas de costa de una parte y de la otra deste pueblo; por la costa de la mar es toda llana, de muchos arenales, que en algunas partes duran dos leguas y más. La tierra adentro y fuera de los dichos arenales es tierra muy llana y de muy hermosas vegas y riberas en ellas, tales y tan hermosas, que en toda España no pueden ser mejores, ansí de apacibles a la vista, como de fructíferas de cosas que en ellas siembran, y muy aparejadas y convenibles, y para andar por ellas y se apacentar toda manera de ganados. Hay en esta tierra todo género de caza y animales y aves conforme a los de nuestra naturaleza, ansí como ciervos, corzos, gamos, lobos, zorros, perdices, palomas, tórtolas, de dos y de tres maneras, codornices, liebres, conejos; por manera que en aves y animales no hay diferencia desta tierra a España, y hay leones y tigres a cinco leguas de la mar por unas partes, y por otras a menos. A más va una gran cordillera de sierras muy hermosas y algunas dellas son en gran manera muy altas, entre las cuales hay una que excede en mucha altura a todas las otras, y della se ve y descubre gran parte de la mar y de la tierra, y es tan alta, que si el día no es bien claro no se puede divisar ni ver lo alto della, porque de la mitad arriba está todo cubierto de nubes, y algunas veces, cuando hace muy claro día, se ve por cima de las dichas nubes lo alto della, y está tan blanco que lo juzgamos por nieve; mas, porque no lo hemos bien visto, aunque hemos llegado muy cerca, y por ser esta región tan cálida, no lo afirmamos ser nieve; trabajaremos de saber y ver aquello y otras cosas de que tenemos noticia, para dellas hacer a vuestras reales altezas verdadera relación de las riquezas de oro y plata y pie-

dras; y juzgamos lo que vuestras majestades podían mandar juzgar según la muestra que de todo ello a vuestras reales altezas enviamos. A nuestro parecer se debe creer que hay en esta tierra tanto cuanto en aquella de donde se dice haber llevado Salomón el oro para el templo; mas como ha tan poco tiempo que en ella entramos, no hemos podido ver más de hasta cinco leguas de tierra adentro de la costa de la mar, y hasta diez o doce leguas de largo de tierra por las costas de una y de otra parte que hemos andado desque saltamos en tierra, aunque desde la mar mucho más se parece y mucho más vimos viniendo navegando.

La gente desta tierra que habita desde la isla de Cozumel y punta de Yucatán hasta donde nosotros estamos es una gente de mediana estatura, de cuerpos y gestos bien proporcionada, excepto que en cada provincia se diferencian ellos mismos los gestos, unos horadándose las orejas y poniéndose en ellas muy grandes y feas cosas, y otros horadándose las ternillas de las narices hasta la boca, y poniéndose en ellas unas ruedas de piedras muy grandes, que parecen espejos, y otros se horadan los bezos de la parte de abajo hasta los dientes, y cuelgan dellos unas grandes ruedas de piedras o de oro, tan pesadas, que les traen los bezos caídos y parecen muy diformes, y los vestidos que traen es como de almaizales muy pintados, y los hombres traen tapadas sus vergüenzas, y encima del cuerpo unas mantas muy delgadas y pintadas a manera de alquiceles moriscos, y las mujeres de la gente común traen unas mantas muy pintadas desde la cintura hasta los pies y otras que les cubren las tetas, y todo lo demás traen descubierto; y las mujeres principales andan vestidas de unas muy delgadas camisas de algodón muy grandes, labradas y hechas a manera de roquetes; y los mantenimientos que tienen es maíz y algunos cuyes, como los de las otras islas, y *potu yuca* así como la que comen en la isla de Cuba, y cómenla asada, porque no hacen pan della; y tienen sus pesquerías y cazas; crían muchas gallinas como las de Tierra Firme, que son tan grandes como pavos. Hay algunos pueblos grandes y bien concertados; las casas, en las partes que alcanzan piedra, son de cal y canto, y los aposentos dellas, pequeños y bajos, muy amoriscados; y en las partes donde no alcanzan piedra, hácenlas de adobes y encálanlos por encima, y las coberturas de encima son de paja. Hay casa de algunos principales muy frescas y de muchos aposentos, porque nosotros habemos visto más de cinco patios dentro de una sola casa, y sus aposentos muy aconcertados, cada principal servicio que ha de ser por sí, y tiene dentro sus pozos y albercas de agua, y aposentos para esclavos y gente de servicio, que tienen mucha; y cada uno destos principales tienen a la entrada de sus casas, fuera della, un patio muy grande, y algunos dos y tres y cuatro muy altos, con sus gradas para subir a ellos, y son muy bien hechos, y con éstos tienen sus mezquitas y adoratorios y sus andenes, todo a la redonda muy ancho, y allí tienen sus ídolos que adoran, dellos de piedra, y dellos de barro, y dellos de palos, a los cuales honran y sirven en tanta manera y con tantas ceremonias, que en mucho papel no se podría hacer de todo ello a vuestras reales altezas entera y particular relación; y estas casas y mezquitas donde los tienen son las mayores y menores más bien obradas y que en los pueblos hay, y tiénenlas muy

atumadas con plumajes y paños muy labrados y con toda manera de gentileza, y todos los días, antes que obra alguna comienzan, queman en las dichas mezquitas encienso, cortándose unos las lenguas, y otros las orejas, y otros acuchillándose el cuerpo con unas navajas, y toda la sangre que delios corre la ofrecen a aquellos ídolos, echándola por todas las partes de aquellas mezquitas, y otras veces echándola hacia el cielo, y haciendo otras muchas maneras de ceremonias; por manera que ninguna obra comienzan sin que primero hagan allí sacrificio.

H. CORTÉS: *Cartas de relación de la conquista de Méjico* (1520).

El árbol llamado *cacao o cacaguat,* no es árbol de estas islas, sino de la Tierra Firme. Hay estos árboles en la Nueva España y en la provincia de Nicaragua y otras partes. Pónese aquí porque estén juntas las materias, como en otro lugar lo tengo dicho: y éste es el árbol de todos, el más preciado entre los indios, y su tesoro. Y los caciques y señores que alcanzan estos árboles en sus heredamientos, tiénenlos por muy ricos calachunis o príncipes, porque al principal señor llaman *calachuni* en lengua de Nicaragua, que es tanto como decirle rey, y también se llama *teite,* que es lo mismo que calachuni o rey.

El árbol, en la madera y corteza y hoja, es ni más ni menos que naranjo, y de la misma tez y frescor y grandeza, excepto que las hojas del naranjo, en su nacimiento y pezón tienen una manera de corazón pequeño, y de aquél se funda la hoja. Esos corazones faltan a la hoja de cacao, y en lo demás es así la una como la otra. Mas, porque yo deseo mucho la pintura en las cosas de historia semejantes, y que en nuestra España no son tan usadas, quiero aprovecharme de ella para ser mejor entendido, porque, sin duda, los ojos son mucha parte de la información de estas cosas, y ya que las mismas no se pueden ver ni palpar, mucha ayuda es a la pluma la imagen de ellas. Y así, a este propósito, quiero aquí dibujar estos árboles como yo supiere hacerlo porque, aunque no vayan tan al propósito como yo querría, bastará la significación del dibujo y mis palabras para que otro los sepa poner más al natural.

Echan por fruta unas mazorcas verdes y alumbradas, en parte, de una color de rojo, e son tan grandes como un palmo, e menos, e gruesas como la muñeca del brazo, o menos y más, a proporción de su grandeza. De dentro son macizas como una nuez cuando se cuaja, o como una calabaza o higuera, y en aquella pasta o cantidad cuajada, hay cuatro órdenes de almendras, de alto a bajo; así que cada mazorca tiene veinte o treinta almendras, e más e menos. E así como va madurando la fruta, así se va enjugando aquella carnosidad que está entre las almendras, y ellas quedan sueltas en aquella caja, de donde las sacan después, e las guardan y tienen en el mismo precio e estimación que los cristianos e otras gentes tienen el oro y la moneda. Porque así lo son estas almendras para ellos, pues que por ellas compran todas las otras cosas. De manera que en aquella provincia de Nicaragua, un conejo vale diez almendras de éstas, y por cuatro almendras dan ocho pomas o nísperos de aquella excelente fruta que ellos llaman *munonzapot;* y un esclavo vale cien, e más e menos almendras de éstas, según es la pieza o la voluntad de los contrayentes se conciertan.

Peıo quiero primero decir de la manera que crían y cultivan estos árboles como cosa que tanto precisan, y es así. Que después que los han plantado en la tierra que les parece que es fértil e a su propósito, en sitio e agua allí cerca para los regar a sus tiempos ordinarios, y puestos por sus liños, y en compás, e desviados unos de otros diez o doce pies, porque mejor se alimenten del terreno; porque crecen e cópanse de tal manera, que debajo de ellos todo es sombra, y el sol no puede ver la tierra sino en pocas partes, entre las ramas. Y porque acaece que algunos años el sol los suele abuchornar e escaldar de manera que el fruto sale vano, o no cuaja y se pierde, para remedio de esto tienen puestos entre estas arboledas otros árboles que allí llaman los indios, *yaguagüit*, e los cristianos, de la madera negra, que crecen casi al doble que los del cacao e los defienden del sol e les hacen sombra con sus ramas e hojas; e los van mondando e quitando los brazos e ramas, como van creciendo, para que suban derechos a este propósito. Los cuales árboles son de tal naturaleza, que viven mucho más que los del cacao, e nunca se pudren y caen, y es una de las fuertes maderas que se saben. Estos echan muy hermosas flores (digo los de la madera negra), e como rosadas e blancas, a manojitos, como el hinojo, e huelen bien, e su fruto son unas arvejas que echan unas lentejas algo menores que los altramuces y durísimas. Nunca pierden la hoja, e son árboles que los indios precian, así para lo que es dicho como para hacer sus cercas a sus heredades, e para la madera de sus casas o buhíos, porque dicen ellos que ni perece ni pudre en tiempo alguno.

G. Fernández de Oviedo: *Historia General y Natural de las Indias.* (1535).

La encomienda 7.2

Y lo bueno fue, y que adorna y hermosea todo lo arriba dicho, que los del Consejo dieron forma de cómo había de rezar la cédula de los repartimientos que a cada uno se daban, y decía así el gobernador, o que tenía cargo de repartir los indios, que después llamaron, como se dirá, repartidor: Yo, fulano, en nombre del rey o de la reina, nuestros señores, por virtud de los poderes que de sus altezas tengo, encomiendo a vos, fulano, tal cacique y tantas personas en él, para que os sirváis dellos en vuestras haciendas, minas y granjerías, según y como sus altezas lo mandan, conforme a sus ordenanzas, guardándolas; y no de otra manera, porque de otra manera sus altezas no vos los encomiendan, ni yo en su nombre; y si no lo hiciéredes, os serán quitados, y lo que os hubiéredes servido dellos, será a cargo de vuestra conciencia y no de la de sus altezas, ni de la mía, etc. Esta era la substancia y forma de la cédula, por la cual creían que ya quedaba todo llano y santo, y fuera bien preguntar a alguna de las justicias, si quitaron a uno o alguno los indios por los malos tractamientos. Pero mejor preguntados deben ya de estar, porque todos son muertos.

Fr. B. de las Casas: *Historia de las Indias.* (1561).

7.3 La denuncia del régimen colonial

De las predicaciones de los frailes sobre el buen tratamiento de los indios

Llegado el domingo y la hora de predicar, subió en el púlpito el susodicho padre fray Antón Montesino, y tomó por tema y fundamento de su sermón, que ya llevaba escrito y firmado de los demás: *Ego vox clamantis in deserto.* Hecha su introducción y dicho algo de lo que tocaba a la materia del tiempo del Advenimiento, comenzó a encarecer la esterilidad del desierto de las conciencias de los españoles desta isla, y la ceguedad en que vivían; con cuánto peligro andaban de su condenación, no advirtiendo los pecados gravísimos en que con tanta insensibilidad estaban continuamente zambullidos y en ellos morían. Luego torna sobre su tema, diciendo así: "Para os los dar a cognoscer me he sobido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla, y por tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír". Esta voz encareció por buen rato con palabras muy pugnativas y terribles, que les hacía estremecer las carnes y que les parecía que ya estaban en el divino juicio. La voz, pues, en gran manera, en universal encarecida, declaróles cuál era o qué contenía en sí aquella voz: "Esta voz, dijo él, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? *¿Y qué cuidado tenéis de quién los doctrine, y conozcan a su Dios y criador,* sean baptizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo". Finalmente, de tal manera se explicó la voz que antes había muy encarecido, que los dejó atónitos, a muchos como fuera de sentido, a otros más empedernidos y algunos algo compungidos, pero a ninguno, a lo que yo después entendí, convertido.

Fr. B. de las Casas: *Historia de las Indias* (1561).

7.4 El requerimiento

Uno de los pontífices pasados que en lugar de éste sucedió en aquella dignidad y silla que he dicho, como señor del mundo hizo donación de estas islas

e tierra firme del mar Océano a los dichos rey e reina e a sus sucesores en estos reinos, con todo lo que en ellas hay, según se contiene en ciertas escrituras que sobre ello pasaron según dicho es, que podréis ver si quisiéredes: ansí que sus majestades son reyes y señores de estas islas e tierra firme por virtud de la dicha donación y como a tales reyes y señores algunas islas más y casi todas a quien esto ha sido notificado, han recibido a sus majestades y los han obedecido y *servido y sirven como súbditos lo deben hacer, e con buena voluntad, e sin* ninguna resistencia, luego sin dilación, como fueron informados de los susodichos, obedecieron e recibieron los varones religiosos que sus altezas les enviaban para que les predicasen y enseñasen nuestra santa fe, y todos ellos, de su libre y agradable voluntad, sin premia ni condición alguna se tornaron cristianos e lo son, y sus majestades los recibieron alegre y benignamente, y así los mandaron tratar como a los otros súbditos e vasallos, e vosotros sois tenidos y obligados a hacer lo mismo.

Por ende como mejor podemos os rogamos y requerimos que entendáis bien esto que os hemos dicho, e toméis para entenderlo e deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo, y reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al sumo pontífice, llamado papa, en su nombre, y al emperador y reina doña Juana nuestros señores en su lugar, como a superiores e señores e reyes de estas islas y tierra firme por virtud de la dicha donación, e consintáis e deis lugar que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho.

Si así lo hiciéredes haréis bien e aquello que sois tenidos y obligados, y sus altezas e nos en su nombre vos recibiremos con todo amor y caridad, e vos dejaremos vuestras mujeres e hijos e haciendas libres e sin servidumbre, para que della e de vosotros hagáis libremente lo que quisiéredes y por bien tuviéredes, y no vos compelerá a que vos tornéis cristianos, salvo si vosotros, informados de la verdad, os quisiéredes convertir a nuestra santa fe católica como lo han hecho *casi todos los vecinos de las otras islas, y allende desto sus majestades os con*cederán privilegios y exenciones e vos harán muchas mercedes.

Y si no lo hiciéredes o en ello maliciosamente dilación pusiéredes, certificoos que con el ayuda de Dios nosotros entraremos poderosamente contra vosotros e vos haremos guerra por todas las partes e maneras que pudiéremos, e vos sujetaremos al yugo e obediencia de la Iglesia e de sus majestades, e tomaremos vuestras personas e las de vuestras mujeres e hijos, e les haremos esclavos, e como tales los venderemos e dispondremos dellos como sus majestades mandaren, e vos tomaremos vuestros bienes, e vos haremos todos los males e daños que pudiéremos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen, y protestamos que las muertes e daños que dello se recrecieren, sean a vuestra culpa e no de sus majestades ni nuestra, ni destos caballeros que con nosotros vienen, y de como lo decimos y requerimos pedimos al presente escribano que nos lo dé por testimonio signado y a los presentes rogamos que dello sean testigos.

D. de Encinas: *Cedulario Indiano* (1531).

7.5 La compulsión al trabajo

Muy poderoso Señor: Vuestra Alteza nos mandó que entendiésemos en ver en las cosas de las Indias, sobre ciertas informaciones que cerca dello a Vuestra Alteza se habían dado por ciertos religiosos que habían estado en aquellas partes, así de los dominicos como de los franciscos; y vistas aquéllas y oído todo lo que nos quisieron decir, y aun habida más información de algunas personas que habían estado en las dichas Indias y sabían la disposición de la tierra y la capacidad de las personas, lo que nos parece a los que aquí firmamos es lo siguiente: Lo primero, que pues los indios son libres y vuestra alteza y la reina, nuestra señora (que haya santa gloria), los mandaron tractar como a libres, que así se haga. Lo segundo, que sean instruidos en la fe, como el papa lo manda, en su bula y vuestras altezas lo mandaron por su carta, y sobre esto debe vuestra alteza mandar que se ponga toda la diligencia que fuere necesaria. Lo tercero, que vuestra alteza les puede mandar que trabajen, pero que el trabajo sea de tal manera que no sea impedimento a la instrucción de la fe y sea provechoso a ellos y a la república, y vuestra alteza sea aprovechado y servido por razón del señorío y servicio que le es debido por mantenerlos en las cosas de nuestra sancta fe y en justicia. Lo cuarto, que este trabajo sea tal que ellos lo puedan sufrir, dándoles tiempo para recrearse, así en cada día como en todo el año, en tiempos convenibles. Lo quinto, que tengan casas y hacienda propias, la que pareciere a los que gobiernan o gobernaren de aquí adelante las Indias, y se les dé tiempo para que puedan labrar y tener y conservar la dicha hacienda a su manera. Lo sexto, que se dé orden como siempre tengan comunicación con los pobladores que allá van, porque con esta comunicación sean mejor y más presto instruidos en las cosas de nuestra sancta fe católica. Lo sétimo, que por su trabajo se les dé salario conveniente, y esto no en dinero, sino en vestidos y en otras cosas para sus casas.—*Johannes, episcopus Palentinus, comes.*

Fr. B. de las Casas: *Historia de las Indias* (1561).

7.6 La condena de la conquista

Que esta guerra sea injusta se demuestra, en primer lugar, teniendo en cuenta que ninguna guerra es justa si no hay alguna causa para declararla; es decir, que la merezca el pueblo contra el cual se mueve la guerra, por alguna injuria que le haya hecho el pueblo que ataca. Pero el pueblo infiel que vive en su patria separada de los confines de los cristianos, y al que se decide atacar con la guerra sin más razón que la de sujetarlo al imperio de los cristianos, la de que se disponga a recibir la religión cristiana y la de que se quiten los impedimentos de la fe, no le ha hecho al pueblo cristiano ninguna injuria por la cual merezca ser atacado con la guerra; luego esta guerra es injusta... Esta guerra es inicua, y la razón es que daña la piedad referente a Dios. La daña disminuyendo o poniendo obstáculos a la misma piedad divina, al culto y honor

divinos, que se acrecentarán con la dilación de la fe, y con la conversión de los gentiles a quienes estos hombres escandalizan, despedazan y matan... Es, finalmente una guerra tiránica. Primero, porque es violenta y cruel, y se hace sin haber culpa ni causa, como obra propia de ladrones, salteadores y tiranos; porque no tienen ningún derecho para hacer las cosas profundamente injuriosas y nefandas que hacen, trayéndoles a los gentiles las mayores plagas, angustias y calamidades, como si fueran, que de hecho lo son, una ruina de la mayor parte del género humano. Segundo, porque anteponen su propia utilidad particular y temporal, cosa que es propia de los tiranos, al bien común y universal, es decir al honor divino y a la salvación y vida espiritual y temporal de innumerables personas y pueblos. De donde se deduce que el principado adquirido con tal guerra es injusto, malo y tiránico, y está lleno de las maldiciones de Dios.

FR. B. DE LAS CASAS: *De unicò vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* (1536-7), cap. 7 § 2.

LOS JUSTOS TÍTULOS DE LA CONQUISTA 7.7

De los títulos no legítimos por los que los bárbaros del nuevo mundo pudieron venir a poder de los españoles.

1. Los indios bárbaros antes de que los españoles llegasen a ellos eran los verdaderos dueños en lo público y privado. 2. El emperador no es señor de todo el mundo. 3. El emperador, aunque fuese dueño del mundo, no por ello podría ocupar las provincias de los bárbaros, establecer nuevos señores, deponer a los antiguos y cobrar tributos. 4. El papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, hablando con propiedad de dominio y potestad civil. 5. El sumo pontífice, aunque tuviera potestad secular en el mundo, no podría darla a los príncipes seculares. 6. El papa tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales. 7. El papa no tiene ninguna potestad temporal sobre los bárbaros indios ni sobre otros infieles. 8. A los bárbaros, si no quieren reconocer dominio alguno del papa, no por eso se les puede hacer guerra ni ocupar sus bienes. 9. Si los bárbaros, antes de que oyeron la fe de Cristo, pecaron con pecado de infidelidad, por no creer en Cristo. 10. Qué se requiere para que la ignorancia pueda computarse a uno, y sea pecado o vencible. 11. Si los bárbaros están obligados a creer ante el primero que les anuncia la fe cristiana, de modo que pecan mortalmente no creyendo en el Evangelio de Cristo por su simple anunciación, etc. 12. A los bárbaros, porque simplemente, se les anuncia y propone la fe y no quieren recibirla al punto, no pueden por esta razón los españoles hacerles guerra, ni actuar contra ellos por derecho de guerra. 13. Los bárbaros, solicitados y advertidos para que oigan pacíficamente a los que hablan de la religión, si no lo quieren hacer, no se excusan de pecado mortal. 14. Cuándo los bárbaros están obligados a recibir la fe de Cristo bajo pena de pecado mortal. 15. Si a los bárbaros hasta ahora se les ha propuesto y anunciado la fe cristiana de tal modo que estén obligados

a creer bajo nuevo pecado, no está bastante claro, según el autor. 16. A los bárbaros, porque se les haya anunciado probable y suficientemente la fe y no hayan querido recibirla, no por ello, sin embargo, se les puede perseguir con guerra y despojarles de sus bienes. 17. Los príncipes cristianos no pueden, ni aun con autoridad del papa, reprimir a los bárbaros por los pecados contra la ley natural, ni castigarles por razón de ello.

De los títulos legítimos por los que pudieran venir los bárbaros a la obediencia de los españoles.

El primer título puede denominarse de la sociedad y comunicación natural.

Respecto a esto, sea la primera conclusión: los españoles tienen derecho a andar por aquellas provincias y a permanecer allí, sin daño alguno de los bárbaros, sin que se les pueda prohibir por éstos. Se prueba: 1. Por el derecho de gentes, que o es el derecho natural o se deriva del derecho natural. *Instituta* 1, 2, 1: "*quod naturalis ratio inter omnes gentes* (la *Inst. dice* homines) *constituit, vocatur ius gentium*" 'lo que la razón natural establece entre todas las gentes o pueblos (la *Inst. dice* hombres), se llama derecho de gentes'. Pues en todas las naciones se tiene por inhumano acoger mal a los huéspedes y extranjeros, sin causa especial alguna. Y, por el contrario, por humanidad y cortesía, portarse bien con los huéspedes, a no ser que los extranjeros hicieren mal al llegar a otras naciones. 2. Al principio del mundo, como todas las cosas eran comunes, era lícito a cada uno dirigirse y recorrer cualquiera región que quisiera. Y no se ve que esto se haya quitado por la división de las cosas. Pues nunca fue intención de las gentes por tal división quitar la comunicación de los hombres... 3. Se puede todo lo que no está prohibido o produce injuria a otros o es en detrimento de otros; es así que, como suponemos, tal peregrinación de los españoles es sin injuria o daño de los bárbaros; luego es lícita... 10. "Por Derecho natural todas las cosas son comunes a todos, y el agua corriente y el mar, y los ríos y puertos; y las naves, por derecho de gentes, es lícito atracarlas a ellos" (*Inst.* 2, 1, 1-5), y por la misma razón se consideran públicas; luego a nadie puede prohibirse usar de ellas. De lo que se sigue que los bárbaros harían injuria a los españoles si se lo prohibieran en sus regiones. 11. Ellos admiten a todos los otros bárbaros de cualquiera parte; luego harían injuria no admitiendo a los españoles. 12. Porque si los españoles no pudieran andar entre ellos, esto sería por derecho natural, divino o humano. Por el natural o divino ciertamente se puede. Si, pues, hubiera una ley humana que lo prohibiera sin alguna causa de derecho natural y divino, sería inhumano y no racional, y en consecuencia no tendría fuerza de ley. (...)

Otro [segundo] título puede haber, a saber: la causa de la propagación de la religión cristiana. En cuyo favor, sea la primera conclusión: los cristianos tienen derecho a predicar y anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros. Esta conclusión es manifiesta, por aquello de *predicad el Evangelio a todas las criaturas*, etc.; y también, *la palabra del Señor no está presa* (II Ad Tim. 2, 9). En segundo lugar, se muestra por lo dicho. Porque si tienen el dere-

cho de andar y comerciar entre ellos, pueden por tanto enseñar la verdad a los que quieran oírla, sobre todo en lo que atañe a la salvación y la felicidad mucho más que en lo que atañe a cualquier disciplina humana. Tercero, porque en otro caso, quedarían fuera del estado de salvación si no se permitiera a los cristianos ir a anunciarles el Evangelio. Cuarto, porque la corrección fraterna es de derecho natural, como el amor; y como todos ellos están no sólo en pecado sino fuera del estado de salvación, por tanto corresponde a los cristianos corregirles y dirigirles, y aún parece que están obligados a ello. Quinto y último, porque son prójimos, como arriba se ha dicho. Es así que *Dios manda a cada uno cuidar a su prójimo* (*Eccl.* 17, 12); luego corresponde a los cristianos instruir a los ignorantes en las cosas divinas.

FRANCISCO DE VITORIA: *Relectio prior de Indiis recenter inventis* (1557).

LA INCORPORACIÓN DE LAS INDIAS A CASTILLA 7.8

Que las Indias Occidentales estén siempre unidas a la Corona de Castilla, y no se puedan enajenar. Por donación de la Santa Sede Apostólica y otros justos y legítimos títulos, somos señor de las Indias Occidentales, Islas y Tierra firme del mar Océano, descubiertas y por descubrir y están incorporadas en nuestra real corona de Castilla. Y porque es nuestra voluntad, y lo hemos prometido y jurado, que siempre permanezcan unidas para su mayor perpetuidad y firmeza, prohibimos la enajenación de ellas. Y mandamos que en ningún tiempo puedan ser separadas de nuestra real corona de Castilla, desunidas ni divididas en todo o en parte, ni sus ciudades, villas ni poblaciones, por ningún caso ni en favor de ninguna persona. Y considerando la fidelidad de nuestros vasallos, y los trabajos que los descubridores y pobladores pasaron en el descubrimiento y población, para que tengan mayor certeza y confianza de que siempre estarán y permanecerán unidas a nuestra real corona, prometemos y damos nuestra fe y palabra real, por nos y los reyes nuestros sucesores, de que para siempre jamás no serán enajenadas ni apartadas en todo o en parte, ni sus ciudades ni poblaciones, ni por ninguna causa o razón, o en favor de ninguna persona. Y si nos o nuestros sucesores hiciéramos alguna donación o enajenación contra lo susodicho, sea nula, y por tal la declaramos.

Recopilación de leyes de los reinos de Indias (1519, 1520, 1523, 1547, 1563 y 1680).

MONEDA Y MERCANCÍA 7.9

Del justo precio de la cosa.

Justo precio de la cosa es aquel que comúnmente corre en el lugar y tiempo del contrato al contado, consideradas las particulares circunstancias de la manera del vender y comprar, y la abundancia de las mercaderías, la abundancia del dinero, la muchedumbre de los compradores y vendedores, y el aparejo que hay para haber las tales cosas y el provecho que hay del uso de ellas a arbitrio

de buen varón, excluido todo engaño y malicia. Declaro cada cosa. Dije en el lugar, porque sola la mudanza de un lugar a otro sube o abate el precio, según que en aquel lugar hay abundancia o falta de mercaderías, como se ve por la experiencia, que en los puertos de mar vale más barato el pescado, y las cosas donde nacen valen más barato que donde las llevan de acarreo. Dícese también el lugar porque se ha de mirar el lugar donde se celebra el contrato y no donde está la mercadería. Porque desde el lugar donde se hace el contrato se consigna la mercadería que está en otra parte y desde allí se da el señorío de ella, porque si yo compro las especias que están en Génova, estando yo en Milán y allí hago el precio y las pago en Milán, el justo precio es el que corre en Milán, como dice Silvestro. Dije más tiempo, porque sólo el tiempo sube o abate el precio de la cosa, como es claro que más vale el trigo en el mes de mayo comúnmente que en el mes de agosto sólo por el tiempo. Dije considerada la manera del vender, porque el que vende rogando pone ordinariamente más barato precio a su mercadería que el que vende rogado, de donde se ve que el que compró una pieza de paño de casa del mercader por justo precio, en su poder vale menos por convidar a los mercaderes y compradores con ella, porque como dice el proverbio latino *ultroneae merces vilescunt*. Las mercaderías voluntariamente vendidas valen menos y se envilecen. Dije la abundancia de mercaderes y dinero, etc., porque en la verdad ésta es la causa principal de ser cara o barata la mercadería, a la cual se reducen las tres dichas del tiempo y lugar y manera de vender. Porque sola la abundancia o falta de mercaderías, de mercaderes y dinero hace subir o bajar el precio, como la experiencia lo enseña a los prácticos en ferias, porque si la cosa vale más en un tiempo que otro, en un lugar que otro, o vendida rogando o rogado, es por la abundancia o falta de las mercaderías, mercaderes y dinero, porque si en el lugar donde hay mercaderías llevan muchos de muchas partes, valdrán barato, que no por otra razón vale más barato el huevo en la aldea que en la ciudad, sino porque en la aldea hay más abundancia de huevos y más falta de compradores y de dineros. Y si en el agosto vale menos el trigo que en el mayo es porque en el agosto hay más abundancia de trigo que en el mayo es, y si vendiendo rogando con la cosa vale menos es porque no hay muchos compradores, que si hubiese muchos que la quisiesen comprar no se vendería por menos de lo que costó de lo justo.

De manera que para arbitrar el justo precio de la cosa solamente se han de considerar estas tres cosas. La abundancia o falta de mercaderías, de mercaderes y dinero, o de cosas que se conmuten, truequen y cambien en lugar de dinero. Fúndase esta doctrina en la de Aristóteles que dice: *Precium rei humana indigentia mensurat*. La necesidad de los hombres pone precio a la cosa, por lo cual vemos que las casas y heredades valen mucho menos después de las guerras y pestilencias que antes, porque no hay tantos compradores como antes, sin se haber empeorado las casas ni heredades. También al fin de los mercados y ferias valen las mercaderías menos que en el medio de ellas, porque se han ido muchos compradores y sus dueños no quieren esperar a otros. Donde se infiere que la causa o motivo porque alguno vende no sube ni abate el precio,

de manera que no hace al caso si alguno vende por necesidad o por voluntad, ni si el que vende es rico o pobre. Así que si en una feria el rico y el pobre cada uno por sí compran una pieza de paño por justo precio de ciento, y después el rico la vende por setenta y el pobre por otro tanto, al rico movió voluntad, al pobre necesidad, el justo precio de ambas piezas será setenta, porque de otra manera seguiríase que valdría más la hacienda del pobre que la del rico, seguiríase también que si el pobre vendiese por más de lo justo, que la necesidad le excusaría, persuádese esto porque cuando en la almoneda por justicia se vende la prenda del pobre, el justo precio es el que comúnmente se halla y si hay muchos compradores vale mucho y si pocos poco, y lo mismo es de la prenda del rico. Dije excluido todo engaño y malicia por que si hubiese engaño de parte de los compradores o vendedores no sería justo precio el que comúnmente se hallase en el lugar y tiempo, etc. De parte de los compradores si hiciesen monopolio o concierto que comprase uno por todos, o que no diese sino a tal precio, o que no comprasen hasta tal día, porque viendo los mercaderes que no hay compradores abaten su mercadería del justo precio; o para comprar barato sacan muchas mercaderías que no se han de vender como si se hubiesen de vender para hacer abajar las mercaderías que quieren comprar. De parte de los vendedores si hiciesen también trato, o monopolio que vendiese uno por todos, o que no vendan sino a tal precio, o hasta tal día por que viendo los compradores que no hay vendedores suban el precio más de lo justo. Estos tales son robadores y lobos.

Saravia de la Calle: *Instrucción de mercaderes* (1544).

Lo segundo y muy fuerte que todas las mercaderías encarecen por la mucha necesidad que hay y poca cantidad de ellas; y el dinero, en cuanto es cosa vendible, trocable o conmutable por otro contrato es mercadería por lo susodicho, luego también él se encarecerá con la mucha necesidad y poca cantidad de él.

Lo tercero que, siéndolo al igual en las tierras do hay gran falta de dinero, todas las otras cosas vendibles y aun las manos y los trabajos de los hombres se dan por menos dinero que en España; valen mucho menos el pan, vino, paños, manos y trabajos, y aun en España, el tiempo que había menos dinero, por mucho menos se daban las cosas vendibles, las manos y trabajos de los hombres, que después que las Indias descubiertas la cubrieron de oro y plata. La causa de lo cual es que el dinero vale más donde y cuando hay falta de él, que donde y cuando hay abundancia y lo que algunos dicen que la falta de dinero abate lo al nace de que su sobrada subida hace parecer lo al más bajo, como un hombre bajo cabe un muy alto parece menor que cabe su igual.

M. de Azpilcueta *Comentario resolutorio de cambios* (1556).

Y esta posibilidad es la regla cierta del justo, conveniente precio del pan, y cualquiera otra consideración o cuenta que se haga para medir y tantear su natural y justo precio será incierta y desigual y dañosa a la comunidad. El valor y estimación de la moneda y de los metales de que se labra es muy diversa y variable en diversas provincias, ocasiones y tiempos, y así, por la consideración

del valor del dinero, no se puede tantear precio que sea universalmente conveniente y justo para, en todos tiempos y lugares. De la misma manera se hallará inútil para este tanteo la comparación del valor de otras cosas usuales con el del trigo: como diciendo que tanta cantidad de vino o aceite será razón que valga cada fanega, porque es medir lo incierto con lo incierto, y el valor de aquellas cosas y su bondad, es cosa desigual e incierta en años y lugares y temporales diferentes.

P. de Valencia: *Discurso sobre el precio del trigo* (1605).

7.10 Teoría cuantitativa del valor

El séptimo respecto que hace subir o bajar el dinero, que es de haber gran falta y necesidad o copia dél, vale más donde, o cuando hay gran falta dél, que donde hay abundancia como lo tienen Calderino, Laurencio, Rodulpho y Silvestro, con quien Cayetano y Soto concuerdan. Por cuya opinión hace lo primero: que éste es el común concepto de cuasi todos los buenos y malos de toda la Cristiandad y por eso parece voz de Dios y de la naturaleza. Lo segundo y muy fuerte, que todas las mercaderías encarecen por la mucha necesidad que hay, y poca cantidad de ellas, y el dinero, en cuanto es cosa vendible, trocable o conmutable por otro contrato, es mercadería, por lo susodicho, luego también él se encarecerá con la mucha necesidad y poca cantidad dél. Lo tercero, que (siéndolo al igual) en las tierras donde hay gran falta de dinero, todas las otras cosas vendibles, y aun las manos y trabajos de los hombres se dan por menos dinero que do hay abundancia dél: como por la experiencia se ve que en Francia, do hay menos dinero que en España, valen mucho menos el pan, vino, paños, manos y trabajos de hombres; y aun en España, el tiempo que había menos dinero, por mucho menos se daban las cosas vendibles, las manos y trabajos de los hombres, que después que las Indias descubiertas la cubrieron de oro y plata. La causa de lo cual es que el dinero vale más donde y cuando hay falta dél, que donde y cuando hay abundancia. (...)

La razón porque los ducados de Flandes cuestan comúnmente más en Medina que los mismos de Medina, es que los ducados valen harto más allí que aquí; y aunque la ausencia quite algo de su precio, pero no quita tanto que no quede siempre mucho más caro.

M. de Azpilcueta: *Comentario resolutorio de cambios* (1556).

La tercera razón que otros piensan ser fundamento es la diversa estimación de la moneda. Y para entenderla, porque es muy buena, es de advertir no ser lo mismo el valor y precio del dinero y su estima. Ejemplo clarísimo es de esto que en Indias vale el dinero lo mismo que acá, conviene a saber, un real 34 maravedís, un peso de minas 13 reales y lo mismo vale en España; mas, aunque el valor y precio es el mismo, la estima es muy diferente en entrambas partes. Que en mucho menos se estima en Indias que en España. La calidad de la tierra y su disposición lleva de suyo que, en entrando uno en ella, se le engendra un corazón tan generoso en esta tecla, que no tiene una docena de

reales en más, que acá, a modo de decir, una de maravedís. Tras las Indias do en menos se tiene es en Sevilla, como ciudad que recibe en sí todo lo bueno que hay allá, luego las demás partes de España. Estímase mucho en Flandes, en Roma, en Alemania, en Inglaterra. La cual estima y apreciación se causa: lo primero, de tener gran abundancia o penuria de estos metales y como en aquellas partes nace y se coge tiénese en poco, que aun los hombres, según el refrán, no se honran ni se estiman comúnmente en su patria. Conforme a esto es que los religiosos agustinos y soldados que su majestad envió poco ha de la Nueva España a la China, do crían los ríos mucho oro, les dicen a los indios que dello tienen ya gran hastío, cómo se dan tan poco por sacarlo, responden ellos, que allí en los ríos está seguro para cuando lo quisieren.

Hace también mucho al caso haber mucho que comprar y vender, aunque la primera causa es la principal. Vemos que en las Indias hay mucho que comprar y se compra por precios excesivos, como cosa que va tan lejos de acarreo, y con todo se estima el dinero en menos porque la abundancia es tan grande que deshace esta otra causa; mas en otras partes cierto el ser lugar de trato común, especialmente de extranjeros, hace valer mucho la moneda, porque allí no sólo se compra y vende lo que se gasta la tierra adentro si no lo que se ha de llevar a todas las otras, como en Flandes, donde todos van o envían a mercar, o en Roma donde muchos extranjeros van a residir y gastar en mantenerse o en seguir sus pretensiones, que son grandes en pagar las pensiones de sus beneficios a los curiales o en haberlos o conmutarlos, en alcanzar y expedir gracias, breves, exenciones, dispensaciones. Como están en tierra ajena y no les envían de las suyas reales no pueden dejar: lo uno, de tener necesidad, lo otro de hacer, con su continua necesidad, sea el dinero tenido en mayor estima, aunque no se mude el valor.

Esta misma distinción de precio y estima percibiremos claramente por lo que se suele decir de un avaro. Que tiene el real en 34, valiéndolos cualquier real en poder de quien quiera, mas los liberales esta misma cantidad estiman en menos, los avaros, al contrario, aun en 40. Así hay reinos y provincias que por estas causas que tengo dichas y por otras que pueden concurrir y en efecto concurren que no las alcanzo o no se me ofrecen, vale y se estima en mucho más el dinero que aquí, reteniendo un mismo precio en entrambas partes. Clarísimo ejemplo de esto es que, dentro aun de España, siendo los ducados y maravedís de un mismo valor, vemos que en mucho más se tienen mil ducados en Castilla que en Andalucía y aun en una misma ciudad por la diversidad de los tiempos hallamos el mismo discrimen. Que ahora treinta años eran gran cosa doscientos mil marevedís que en la era presente no se estiman en nada con ser los maravedís de un mismo precio. Pues la diferente reputación que han hecho los tiempos, dentro de un mismo pueblo, en la moneda por varios sucesos, causan las razones que dije en un mismo tiempo en diversos reinos. Todo esto, supuesto y entendido, digo que la justicia de los cambios que ahora se usan estriba y se funda en la diversa estima de la moneda que hay en diversas partes y que esto basta para justificarlas.

T. de Mercado: *Summa de tratos y contratos* (1569).

Encuentro que los altos precios que tenemos actualmente se deben a unas cuatro o cinco causas. La principal y casi única (a la que nadie se ha referido hasta ahora) es la abundancia de oro y plata, que actualmente es mucho mayor en este reino que hace 400 años, para no remontarnos más lejos. Más aún, los registros de la Corte y de la Cámara no alcanzan más allá de unos 100 años; lo demás ha de obtenerse de viejas historias, con poca seguridad de exactitud. La segunda razón a que obedecen los altos precios se debe, en parte, a los monopolios. La tercera es la escasez, ocasionada parcialmente por la exportación y también por el desperdicio. La cuarta es el placer de los reyes y grandes señores, que elevan el precio de las cosas que les agrada. La quinta se refiere al precio del dinero, que ha bajado de su tipo anterior. Me ocuparé brevemente de todos estos puntos.

La principal razón por la que se eleva el precio de todas las cosas, dondequiera que estén, es la abundancia de moneda, la cual gobierna el avalúo y precio de las mercancías.

Ahora lo que sucede es que el español, que obtiene su subsistencia solamente en Francia, estando obligado por necesidad inevitable a venir aquí por trigo, telas, drogas, tintes, papel y aun muebles y todos los productos de las artes manuales, va a los confines de la tierra, en busca de oro y plata y especias para pagarnos con ellas.

Por otra parte el inglés, el escocés y toda la gente de Noruega, Suecia, Dinamarca y la costa del Báltico, que tienen una infinidad de minas, extraen los metales del centro de la tierra para comprar nuestros vinos, nuestro azafrán, nuestros cereales, nuestra tintura y especialmente nuestra sal, que es un maná que Dios nos da, como un favor especial, a costa de poco trabajo.

Otra causa de la riqueza de Francia es el comercio con el Oriente, que se abrió a nosotros como resultado de la amistad entre la casa de Francia y la de los otomanos en tiempos de Francisco I; así es que desde entonces los mercaderes franceses han hecho negocios con Alejandría, El Cairo, Beirut y Trípoli, tan bien como los venecianos y genoveses; y tienen, al igual que los españoles, una buena posición en Fez y Marruecos. Este tráfico principió cuando los judíos fueron arrojados de España por Fernando y se establecieron en Languedoc, acostumbrando a los franceses a comerciar con Berbería.

Otra causa de la abundancia de oro y plata ha sido el Banco de Lyon que fue abierto, para decir la verdad, por el rey Francisco I, quien comenzó a pedir prestado con el 8 1/4 %, su sucesor con el 10 %, después el 16 1/2 % y arriba el 20 % en casos de emergencia. Inmediatamente los florentinos, lucanos, genoveses, suizos y alemanes, atraídos por las altas ganancias, trajeron a Francia una gran cantidad de oro y plata. Muchos de ellos se establecieron aquí, en parte por la suavidad del clima y en parte por la natural bondad del pueblo y la fertilidad del suelo.

Estos, señor, son los medios que nos han traído oro y plata en abundancia en los últimos 200 años. Hay mucho más en España e Italia que en Francia, debido a que en Italia aun los nobles se ocupan del comercio, y la gente de España no tiene otra ocupación; y así todo es más caro en España que en

Italia. Esto es cierto aun tratándose de los sirvientes y artesanos, lo cual atrae a nuestros cocheros hacia España, como lo he comprobado por mí mismo, porque ganan tres veces más que en Francia; porque el rico, orgulloso e indolente español vende su trabajo muy caro, como lo atestigua Clenard, quien escribe en sus cartas, en una nota por separado: "Para ser rasurado en Portugal, 15 ducados por año". Es, por lo tanto, la abundancia de oro y plata la que causa en parte los elevados precios de las cosas.

J. Bodino: *Réponse aux paradoxes de M. de Malestroit, touchant le fait des monnaies et l'enchérissement de toutes choses* (1568).

La paridad de los poderes de compra 7.11

Hemos de tratar en este opúsculo cómo y de cuántos modos se puede trocar una moneda por otra y como se suele tratar de muchas, que no se puede hacer, diremos lo lícito e ilícito, lo justo y prohibido.

Tres causas ha habido hasta ahora do nació y salió este contrato. La primera la diversa materia y valor de moneda que hay en diversas partes, una de cobre y plomo y aun yo he visto una que es fruta de comer, el cacao que usan los indios de Nueva España en sus ventas y compras. Hay otras de plata, otras de oro y en cualquier dellas diversos valores. En la de cobre, plomo y estaño hay cuartos, ochavos y blancas y solía haber tarjas y nuevas. En la de plata hay reales, medios y enteros; de a dos, de a cuatro y de a ocho, que es un peso de Tepusque. En oro hay coronas, ducados y doblones de a cuatro, de a ocho y de a diez. Y como ahora corren estas monedas, corrían en otro tiempo otras diversas do vino que tenían y tienen muchas veces necesidad los hombres de trocar, en un mismo lugar, una moneda por otra: reales por maravedís, coronas por reales, doblones por ducados, para diversos intentos. De esta raíz y suerte manó la primera especie de *cambio* que por su bajeza llaman todos *menudo* y realmente es menuda y poca su ganancia, que consiste en trocar una moneda gruesa por otra menuda, o al contrario; como parece en estos ejemplos que poníamos. Concurría lo segundo, a las veces haber menester uno luego aquí los dineros que tenía ausentes en otra ciudad dentro del reino, o fuera, y estaba necesitado trocar la suya con la que de presente aquí hallaba en poder de algún vecino. Esta necesidad inventó el *cambio real,* que es trocar dos monedas de un mismo valor, o diverso, por sólo estar en diversos lugares. De la cual necesidad de más de las causas particulares y accidentales que pueden concurrir, o de no haber traído los suyos consigo, o, si trujo, haberlos gastado, concurren en muchas partes otras generales y comunes que es, principalmente, no poder pasar la moneda de una provincia a otra; o por ser el metal diferente o el precio desigual o, si todo es conforme, por estar prohibido el pasaje con penas que no se quieren exponer a la ejecución de ellas. Lo primero, no en todos los reinos y provincias tienen los metales un mismo valor sino diferente, según que o el oro es en sí más subido y la plata más fina, o la tierra y su prosperidad es más expediente. Un oro hay bajo de pocos quilates, otro de muchos. El de Tepusque es bajísimo, el de Minas excelente. Así un peso de Tepusque vale

ocho reales, uno de Minas trece. Entre los cuales, como consta, puede haber trueque y permuta siendo desigual su valor. También sucede que una provincia y tierra es abundante de un metal y pobre de otro, do viene que el que corre en una parte no corre ni se recibe en otra y están necesitados los negociantes de ambas partes a no sacarlo de ninguna, sino darlo a persona que tenga crédito fuera para que se pueda valer dello do ha menester. Y aun el mismo metal, en la misma cantidad y de la misma figura vale más en un reino que en otro. Diferencia y desigualdad provechosa y prudente, para que no se pueda llevar fuera, que es un no poder poderosísimo y utilísimo, sino que siempre lo tenga en sí el reino y sea rico. Porque una de las cosas principalmente requisitas para la prosperidad y felicidad de un reino es tener en sí, a la continua, gran cantidad de moneda y abundancia de oro y plata, que son en sustancia todas las riquezas temporales de esta vida, o todas se vienen a resolver en ellas; teniendo dineros las tienen en alguna manera todas. Pocas o ningunas le faltarán, que a la fama de su riqueza le traerán aun hasta los unicornios y elefantes del preste Juan. Y lo que destruye esta abundancia y causa pobreza es la saca cuando se permite, porque no puede haber tanta fertilidad y copia que, si a la continua se disminuye, en fin no se acabe y necesariamente se disminuye llevándose fuera. De lo cual son buen testigo las Indias occidentales que, con ser tierras tan fértiles y abundantes de estos metales que son su propia cosecha y frutos, y los producen y llevan como otras producen viñas y olivas, muchas veces, con la continua saca que hay para estos reinos, se siente tan gran penuria que no parece en hartos días punta de plata. A cuya causa toman algunas repúblicas, por remedio de este mal, subir el precio a la moneda; medio muy eficaz e infalible para impedir fácilmente nunca se saque, cosa que por ninguna otra vía ni pena se consigue. Porque estándoles en tanto a los mercaderes no la pueden ni osan llevar a parte do vale menos, por la pérdida. Que si me cuesta una corona en Sevilla 16 reales, no la llevaré a Florencia si vale sólo 12, y es muy mejor remedio este para conservar los metales en el reino, que no vedar ni prohibir la saca con pena aun de la vida, como en España, que por mucho se mande y por rigor que se ponga en ejecutarlo, despojan la tierra los extranjeros de oro y plata e hinchen la suya, buscando para ello dos mil embustes y engaños; tanto que en España, fuente y manantial a modo de decir de escudos y coronas con gran dificultad se hallan unas pocas y si vais a Génova, a Roma, a Amberes, a Venecia y Nápoles veréis en la calle de los banqueros y cambiadores sin exageración tantos montones dellos acuñados en Sevilla, como hay en San Salvador o en el arenal, de melones. Si este despojo y robo tan manifiesto se hubiera remediado desde el principio que las Indias se descubieron, según han venido millones, estoy por decir hubiera más oro y plata en España que había en sola Jerusalén reinando Salomón.

T. de Mercado: *Summa de tratos y contratos* (1569).

7.12 Un programa de desarrollo

Entendido está que de una arroba de lana que a los extranjeros cuesta

quince reales, hacen obraje de tapicerías y otros paños y cosas labradas fuera de España, de que vuelven dello mismo a ella, valor de más de quince ducados, y por el semejante de la seda cruda en madeja, de dos ducados que les cuesta una libra, hacen rasos de Florencia y terciopelos de Génova, telas de Milán y otras de que sacan aprovechamiento de más de veinte ducados; y en el hierro y acero, de lo que les cuesta un ducado hacen: frenos, tenazuelas, martillos, escopetas, espadas, dagas y otras armas y cosas de poco valor, de que sacan más de veinte ducados, y a veces más de ciento. Y ha venido la cosa a tanta rotura, que aun la vena de que se hace el hierro llevan a Francia, y allá tienen de poco acá herrerías nuevas, todo en daño no sólo de nuestras honras, pues nos tratan peor que a bárbaros, mas aún de nuestras haciendas, pues con estas industrias nos llevan el dinero; y la misma orden se tiene en la grana y en la cochinilla y en los demás que en España se cría y viene de Indias, que de más de proveerse otros reinos de lo que Dios nuestro Señor nos da en éstos, que ni sabemos aprovecharnos dellos ni conservarlos, es causa no sólo de llevarnos el dinero, mas de que en estos reinos valgan las cosas tan caras por vivir por manos ajenas, que es vergüenza y grandísima lástima de ver, y muy peor lo que burlan los extranjeros de nuestra nación, que cierto en esto y en otras cosas nos tratan muy peor que a indios, porque a los indios para sacarles el oro o plata llevámosles algunas cosas, de mucho o poco provecho, mas a nosotros con las nuestras propias no sólo se enriquecen y aprovechan de lo que les falta en sus naturalezas, más llévannos el dinero del reino con su industria, sin trabajar de sacarlo de las minas, como nosotros hacemos. Y el remedio para esto es vedar que no salgan del reino mercaderías por labrar, ni entren en él mercaderías labradas. Con esto es visto que los mercaderes extranjeros vendrán a comprar lo que les falta en sus tierras, y como ahora pagan por el arroba de lana quince reales, pagarán por la obra que della resultare quince ducados y así en todo lo demás, conforme a lo dicho, que por cuenta líquida se verificará que, si se pasa de presente un millón de mercaderías en cada un año, sacarán, por lo menos, remediándose lo susodicho de aquí adelante, con sola la mercadería que tenía el dicho valor más de ocho o diez millones; y de todo lo que de lo susodicho se montare, es imposible que vuelva a España la décima parte de su valor de mercaderías por labrar de otros reinos, y lo restante forzosamente ha de volver en dineros. Y la orden que en lo susodicho se ha de tener se entenderá por otro memorial adelante de esto, por lo que se verá más claro el remedio y otros grandes bienes que de ello redundarán a S. M. y a estos reinos de España y el orden que en ello se debe tener para que se haga sin dificultades y es lo siguiente:

Lo primero que deroguen las leyes del reino por las cuales están los oficiales mecánicos aniquilados y despreciados, y se promulguen y hagan otras en favor de ellos, dándoles honras y oficios, como se hace en Flandes y en los otros reinos, donde hay ordenadas repúblicas con estas libertades. Se ha de mandar que todos los que al presente son nacidos en estos reinos, de diez años abajo, y los otros que nacieren de aquí adelante para siempre jamás, aprendan letras, artes o oficios mecánicos, aunque sean hijos de grandes y de caballeros

y de todas suertes y estados de personas; y que los que llegaren a diez y ocho años que no supieren arte, ni oficio, ni se ejercitaren en él, sean habidos por extraños de estos reinos y se ejecute en ellos otras graves penas; y esto no se entienda con los labradores y personas que actualmente trabajaren con sus manos cavando, arando y cultivando la tierra y guardando ganados y haciendo las otras labores y cosas que se requieren en el campo, ni con los que trajinaren en carretas y otras cosas, bestias, bastimentos y mercaderías y otras cosas, de unas partes a otras, a las cuales [personas] se han de dar las mismas libertades que a los oficiales, porque no se pierda la labor del campo y ejercicio susodicho.

Luis de Ortiz: *Memorial a Felipe II* (1558).

7.13 La población causa de riqueza

Vengamos ahora a las verdaderas fuerzas, que consisten en la gente: pues que todas las fuerzas se reducen a ésta, y quien tiene abundancia de hombres, la tiene de todas aquellas cosas a las cuales se extiende la industria e ingenio del hombre, como aparecerá en el progreso de este nuestro discurso, por lo cual de aquí en adelante usaremos indistintamente del hombre y de la gente y de las fuerzas. Y dos maneras de fuerza se consideran en la gente, que son la multitud y el valor.

Italia y Francia no tienen minas de oro, ni de plata, y con todo eso tienen más que otra ninguna provincia de Europa, por la mucha habitación, que es causa que venga el dinero por medio del comercio, porque donde hay mucha gente, se cultiva mucho la tierra: y por esto escribe Suidas que en su tiempo se cultivaba la tierra, más por la multitud que por la industria de los hombres: y que se sacaba de la tierra el mantenimiento de la gente y la materia de las artes: y de aquí nace que la abundancia de la hacienda y la variedad de los artificios enriquecen al particular y al público, y si España es tenida por provincia estéril no es por defecto de la tierra, sino por falta de gente...

Juan Botero: *La razón de Estado* (1589).

7.14 La balanza comercial

Arbitrios y medios particulares para incrementar la exportación de nuestras mercancías y para disminuir nuestro consumo de efectos extranjeros. La renta o patrimonio de un reino por la cual es provisto de efectos extranjeros es un bien *natural* o bien *artificial*. La riqueza natural lo es solamente en tanto que puede sustraerse de nuestro propio uso y necesidades para exportarse al extranjero. La artificial consiste en el trueque de nuestras manufacturas por mercancías extranjeras, acerca de lo cual expondré algunos detalles que pueden servir para el asunto de que nos ocupamos.

Primero, aunque este reino sea ya muy rico por naturaleza, sin embargo, puede enriquecerse más, poniendo las tierras ociosas (que son infinitas) en empleos tales, que de ninguna manera estorben la renta actual de otras tierras

abonadas, sino que de esta manera nos abasteceremos y evitaremos las importaciones de cáñamo, lino, cordelería, tabaco y varias otras cosas que ahora obtenemos de los extranjeros, para nuestro gran empobrecimiento.

Podemos igualmente disminuir nuestras importaciones si nos refrenamos sobriamente del consumo excesivo de efectos extranjeros en nuestra dieta y vestidos, que con tan frecuentes cambios de costumbres en uso resulta un aumento de desperdicio y carga, vicios que en la actualidad son más notables en nosotros que en épocas pasadas. Sin embargo, pueden fácilmente corregirse obligando a la observancia de tan buenas leyes como las que se observan estrictamente en otros países, en contra de los excesos mencionados, en los que, ordenando igualmente que sus propias manufacturas deben usarse, evitan la aparición de otras, sin prohibición y agravio a los extranjeros en su comercio mutuo.

En nuestras exportaciones no solamente debemos atender a nuestros sobrantes, sino también debemos tomar en consideración las necesidades de nuestros vecinos, por lo que se refiere a los efectos que no quieran recibir o de que no puedan ser provistos de ninguna otra parte; así estaremos en posibilidad (además de dar salida a nuestras materias) de ganar otro tanto por su manufactura, puesto que podemos y también debemos venderlas caras, hasta tanto que el precio alto no ocasione una menor salida en cantidad. Pero el sobrante de nuestras mercancías que los extranjeros usan y què también pueden obtener de otras naciones, con pocos inconvenientes, puede reducir su salida por el uso de mercancías de igual clase de otros lugares; en este caso debemos esforzarnos para vender tan barato como nos sea posible, mejor que perder el mercado de tales efectos, ya que hemos encontrado, por la buena experiencia de los últimos años, que estando en posibilidad de vender nuestras telas baratas en Turquía, hemos aumentado grandemente su salida, y los venecianos han perdido mucho en su mercado de las suyas en esos países, porque son más caras. (...)

El valor de nuestras exportaciones puede subir mucho, igualmente, cuando las llevemos a cabo nosotros mismos en nuestros propios barcos, porque entonces ganamos no solamente el precio de nuestros efectos en lo que valen aquí, sino también la ganancia del comerciante, los gastos de seguros y del flete del transporte marítimo. (...)

El gasto frugal de nuestra riqueza natural puede, igualmente, aumentar mucho anualmente lo que es susceptible de exportarse y si en nuestro propio vestido somos despilfarradores, seámoslo, a lo menos, con nuestras propias materias primas y manufacturas, como telas, encajes, bordados, calados y otros semejantes, en los que el exceso del rico puede ser el empleo del pobre, cuyos trabajos, serían, sin embargo, más provechosos para la república si fueran hechos para el consumo de los extranjeros. (...)

Un mercado o almacén para maíz, añil, especias, seda cruda, algodón en rama del extranjero o cualquier otro artículo de cualquier clase que se importe, y exportándolos de nuevo a donde sean solicitados, aumentará la navegación, comercio, la riqueza, y los derechos aduanales del rey, movimiento de comercio que ha sido el principal medio del progreso de Venecia, Génova, los Países

Bajos y algunos otros, y para este propósito Inglaterra está situada holgadamente, sin necesitar para llevar a buen fin esta actuación más que su diligencia y su empeño. (...)

Por último, en todas las cosas debemos de tratar de sacar todas las ventajas posibles, ya se trate de cosas naturales o artificiales y puesto que la gente que vive de los oficios es mucho más numerosa que los que son dueños de los frutos, debemos lo más cuidadosamente posible sostener esos esfuerzos de la multitud, en lo que consiste el mayor vigor y riqueza tanto del rey como del reino, puesto que donde la población es numerosa y las manufacturas buenas, el comercio debe ser grande y el país rico. Los italianos emplean un mayor número de gente y obtienen más dinero por su industria y manufacturas de sedas brutas del reino de Sicilia, de lo que el rey de España y sus súbditos tienen de las rentas de estas ricas mercancías; pero, ¿para qué necesitamos traer ejemplos de lejos cuando sabemos que nuestros propios productos naturales no nos producen tanto beneficio como nuestras industrias? Es por esto por lo que el mineral de hierro en las minas no es de gran valor cuando se le compara con el empleo y ventaja que da al excavarlo, ensayarlo, transportarlo, comprarlo, venderlo, fundirlo en cañones, mosquetes y muchos otros instrumentos de guerra, ofensivos y defensivos, forjarlo en anclas, cerrojos, alcayatas, clavos y otras cosas semejantes para el uso de embarcaciones, casas, carros, coches, arados y otros instrumentos de labranza. Compárese nuestro vellón en nuestras telas que requieren la trasquila, el lavado, el cardado, el hilado, el tejido, el bataneo, el teñido, el aderezo y otros arreglos, y encontraremos que estas manufacturas son más provechosas que la riqueza natural.

T. Mun: *La riqueza de Inglaterra por el comercio exterior* (1621).

7.15 La condena de la usura

Mas el verdadero medio de hacer parar el curso de los usureros y dar alivio perpetuo a los pobres, y guardar las obligaciones legítimas, es seguir la ley de Dios, que ha prohibido todo género de usuras entre los súbditos, porque sería injusta la ley en favor de los extranjeros si les fuese permitido dar a usura a los súbditos, de los cuales sacarían la sustancia, el oro y la plata, cuando al contrario no pudiesen los súbditos usar de la misma prerrogativa para con los extranjeros. Esta ley fue siempre estimada y tenida en mucho de todos los legisladores, y de los mayores políticos como de Solón, Licurgo, Platón, Aristóteles y especialmente de los diez comisarios diputados, para corregir las costumbres de Roma y hacer elección de las leyes más útiles. No quisieron que la usura fuese más crecida que de 1 % al año, que llamaban *uncearia,* porque la usura de cada mes no montaba más de una onza que era la duodécima parte del centésimo escudo, o dinero tomado a empréstito, y el usuario que llevase más intereses era condenado a volver cuatro veces tanto, teniendo —dice Catón— por más perverso al usurero que al ladrón, que no era condenado a más del doble de la cosa robada.

J. Bodino: *Los seis libros de la República* (1576).

EL PROTECCIONISMO INDUSTRIAL 7.16

Se desprende de ahí que el mayor beneficio que puede proporcionarse al Estado es no consentir que dentro de él permanezca ninguna parte ociosa; y, por consiguiente, que es una ocupación tan útil como honrosa hacer pulir con habilidad y criterio las facultades naturales de los hombres que en él viven, hacerlos útiles por la unión y provechosos para el mantenimiento y conservación del cuerpo universal, del que son miembros animados, haciendo brillar en ellos por todos lados la acción, como el único espíritu vital que les imprime un pulso vigoroso, testigo de su perfecta salud.

En este trabajo público, dividido en tantas artes y oficios, debéis principalmente hacer que vuestros súbditos no se mezclen o se diversifiquen tanto en una sola mano. Los alemanes y flamencos, que no se ocupan voluntariamente más que de una tarea, son aquellos a quienes debe imitarse, porque de esa manera obtienen mejores resultados, en tanto que nuestros franceses, deseosos de hacerlo todo bien, se exponen a que todo les salga mal, lo que los desvía del camino recto que conduce a la perfección de una cosa determinada. El ánimo se debilita cuando se aplica atentamente a diversos asuntos, y no tiene ni tiempo ni fuerzas para encontrar lo que busca, lo que existe de bueno distraído por la necesidad o por la curiosidad.

Para poner el remedio a esto e impedir en ese terreno la inconstancia de nuestra inclinación al cambio, V. M. permitirá, si lo tiene a bien, que se instalen en las diversas provincias de Francia varios talleres de los oficios que son más necesarios universalmente, y se dé la dirección y administración de ellos, con privilegios útiles y honrosos, a aquellos individuos capaces y suficientemente dotados de la inteligencia que se requiere para su cometido, con el objeto de que puedan repartir con criterio las tareas y los trabajos entre los artesanos, según la habilidad y capacidad que hayan adquirido o que posean por naturaleza. Bien establecido este orden, de él surgirá la ciencia exquisita y la práctica excelente de las artes y de los oficios para bien y provecho de vuestros súbditos, para la recomendación de vuestra prudencia y para la gloria del Estado. (...)

Es imposible hacer la guerra sin hombres, mantener a los hombres sin soldada, proveer la soldada sin tributos, imponer los tributos sin comercio. Por esto el ejercicio del comercio, que forma gran parte de la acción política, se ha practicado siempre entre los pueblos que han estado florecientes de gloria y de poder, y en la actualidad más diligentemente que nunca por los que persiguen su fuerza y grandeza. Es también el medio más corto de enriquecerse y, por medio de la riqueza, subir al pináculo del honor y de la autoridad. Como prueba y ejemplo de esto, tenemos a la vista a Holanda, así como nuestros antepasados tuvieron a las repúblicas de Génova y de Venecia.

A. DE MONTCHRESTIEN: *Tratado de Economía Política* (1616).

7.17 EL ACTA DE NAVEGACIÓN (1651)

Para incremento de la marina y fortalecimiento de la navegación de esta Nación, el Parlamento decreta que desde el primer día de diciembre de 1651 ninguna mercancía, materia prima o manufactura de Asia, Africa, o América o de cualquier parte o isla perteneciente a ellas, tanto de plantaciones inglesas como de otras se llevará a Inglaterra, Irlanda o cualesquier otra tierra, isla, plantación o territorio de esta Comunidad, en barco distinto de los que verdaderamente y sin fraude pertenecen al pueblo de esta Comunidad; y en el que el capitán y marineros sean también en su mayoría del pueblo de ella, bajo pena de confiscación y pérdida de todas las mercancías que se importen en forma contraria a lo dispuesto en esta Acta, como también del barco en que se transporten; de tal decomiso, una mitad será para beneficio de la Comunidad, y la otra para el de la persona o personas que hayan apresado las mencionadas mercancías; se perseguirá, además, al transgresor ante cualquier tribunal de esta Comunidad.

La autoridad antedicha decreta además que sólo se exceptúan del reglamento mencionado los barcos y navíos extranjeros que pertenecen al pueblo del país o lugar del que proceden las mercancías mencionadas; o los puertos en que las mercancías se embarcan normalmente para su transporte; y que, bajo la misma pena de confiscación y pérdida expresada en el primer párrafo de esta ley, los dichos decomisos se emplearán como más arriba se expresa.

Se dispone además que ninguna mercancía producida o manufacturada en país extranjero, y que haya de transportarse a esta Comunidad en navíos pertenecientes al pueblo de la misma, se embarcarán o llevarán de ningún lugar o país, salvo de los que dichas mercancías proceden; o de aquellos puertos donde exclusiva o normalmente se embarcan para el transporte; y de ningún otro lugar o país bajo la misma pena de confiscación y pérdida expresado en el primer párrafo de esta ley.

Se dispone además que ninguna clase de bacalao, curadillo, arenque, sardina u otra especie de pescado salado, usualmente pescado por la gente de esta nación; ni ningún aceite de cualquier clase de pescado; ni aletas o huesos de ballena, de ahora en adelante se importarán a esta Comunidad, o a Irlanda o cualquier otra tierra, isla, plantación o territorio perteneciente a ella o en su posesión, sino únicamente aquellas que se cojan en navíos que pertenezcan verdaderamente al pueblo de esta nación; y el mencionado pescado lo salará y el susodicho aceite lo fabricará el pueblo de esta Comunidad exclusivamente, bajo la pena y la pérdida expresadas en el primer párrafo de la presente ley; la mencionada mercancía será confiscada y empleada como allí se expresa.

Se dispone además que ninguna clase de bacalao, curadillo, arenque, sardina, u otra especie de pescado salado, que coja y ahúme el pueblo de esta Comunidad se exportará desde el primer día de febrero de 1653 de ningún lugar de ella, en naves que no pertenezcan verdaderamente al pueblo de la misma, como legítimos propietarios de ellas; y a condición que el capitán y marineros sean en su mayor parte ingleses, bajo la pena y pérdida expresadas en el primer párra-

fo de la presente Acta; la mencionada mercancía será confiscada y empleada como allí se expresa.

Se dispone además que en adelante no será legal que persona alguna cargue y transporte en ningún barco, del que sea propietario un extranjero (a menos de que se haya nacionalizado) ningún pescado, víveres, mercancía o cosas de cualquier naturaleza, de un puerto o ensenada de esta Comunidad a otro de la misma, bajo pena de que a todo el que actúe de forma contraria a lo dispuesto en este párrafo de la presente Acta, se le confisquen todas las mercancías que haya embarcado o transporte, así como también el barco en que las embarcó o las transporta; dicha confiscación se empleará como se indica en el primer párrafo de esta Acta.

Acta de Navegación (1651).

Capítulo 8
LA REFORMA

La interpretación de la Reforma desde supuestos morales (la corrupción clerical) o económicos (el triunfo de la economía capitalista) ha sido desplazada por la explicación teológica que ve en la Reforma ante todo un fenómeno religioso. La protesta contra los abusos queda relegada a un segundo plano ante la conciencia de un Dios misterioso, frente a la racionalidad teológica de la Escolástica, pero vivo y actuante de manera inmediata en la conciencia del hombre, en la que se manifiesta mediante la Gracia incondicional, la cual por su sola y soberana iniciativa se adueña del alma de aquellos a quienes elige.

El pensamiento reformista se produce en estrecha conexión con los problemas teológicos planteados por los occamistas, con quienes Lutero tuvo un íntimo contacto a través del *Comentario sobre las sentencias* de Biel, en que la total indeterminación de Dios (*potentia absoluta*) conduce a la justificación basada exclusivamente en la acción de la gracia, imprevisible y absoluta. La total inseguridad ante el problema de la salvación personal, que caracteriza la teología occamista constituye el punto de partida del pensamiento de Lutero que se centra en torno al problema de la justificación personal, de su concreta e individual

salvación, causa de su profesión monacal y de un esfuerzo penitencial que no será suficiente a proporcionarle la paz espiritual. El «descubrimiento de la torre», acaecido antes de 1514, es el punto de partida de la teología luterana, que se inicia con un nuevo concepto de la fe, que deja de ser el consentimiento constante en la doctrina de la Iglesia infalible, para designar la experiencia del inmediato contacto con Dios. La fe luterana es un don de Dios, «una obra de Dios en nosotros» que permite la inmediata intuición de las realidades trascendentes, intuición tanto más amplia cuanto intensa sea la fe **[1]**.

El Dios oculto (*Deus absconditus*) se revela al hombre bajo apariencias contrarias (*sub contraria specie*) **[2]**. Así en la humillación de la cruz es donde realmente se revela Dios y a través del sacrificio de Cristo es como el hombre puede conocer al Dios cuya justicia es misericordia **[3]**. Ante él descubre el alma el abismo infranqueable que la separa de Dios, adquiere una renovada conciencia de su condición pecadora (*semper peccator*) y, merced a ella, resulta justificada al renunciar Dios por la gracia a imponerle el castigo debido a su pecado. En este momento el hombre es simultáneamente justo, al ser justificado por la gracia, e injusto, en cuanto reconoce la realidad de su condición pecadora (*simul iustus et peccator*). La decisión divina de no imputar su pecado al hombre que reconoce el derecho y la justicia de Dios a condenarlo, constituye la *justificación por la fe*, que por una parte otorga al pecador una paz espiritual sin límites y por otra le obliga a un combate sin tregua contra el mal. El justificado por la gracia será *semper peccator*, *semper paenitens*, *semper iustus* **[4]**.

La doctrina de la justificación por la fe lleva implícita la condena de las indulgencias, no por los abusos en la predicación, sino por la imposibilidad misma de la existencia de méritos superabundantes en ningún humano. Las 97 tesis *contra scholasticam*

theologiam serán la primera manifestación pública de una doctrina hasta entonces reducida a sus explicaciones de cátedra. Un mes después, en octubre de 1517, las 95 tesis *pro declaratione virtutis indulgentiarum* [5] constituyen el punto de partida que conducirá, desde el momento en que fracasen los intentos de reconciliación, a la elaboración de una nueva religión y, finalmente, a levantar una Iglesia frente a Roma. En 1520 publica sus grandes tratados doctrinales, que inicia con la edición en agosto del llamado *A la nobleza cristiana de la nación alemana sobre el mejoramiento de la Cristiandad*, en que formula la doctrina de la universalidad del sacerdocio. Todos los cristianos son consagrados por el bautismo y el orden es una simple designación de empleo [6]. Dos meses después aparece el *De captivitate Babylonica ecclesiae proeludium domini Martini Lutheri* en que sienta las bases de la Iglesia como cuerpo místico e invisible, de la que sólo Cristo es cabeza, cuya norma exclusiva es la palabra de Dios y cuyos únicos medios son los sacramentos, reducidos a dos (bautismo y cena) al exigir como condición el haber sido instituidos por Cristo y sólo para los cristianos [7]. El último de los grandes textos doctrinales de 1520 es el *De libertate christiana*, que constituye una exposición divulgadora de la doctrina teológica luterana.

Los intentos de mediación desembocaron en polémicas sin résultado o en contactos que, aún dentro de la cordialidad, sólo sirvieron para poner de manifiesto la distancia doctrinal a que se encontraba Lutero de la Iglesia, situación institucionalizada por la bula de excomunión *Exsurge Domine* (15 junio 1520) [8]. La publicación de la bula fue seguida de numerosos escritos polémicos, (*Comentario a la bula del Anticristo*), en tanto el emperador se encontraba en la obligación de intervenir contra el súbdito separado de la comunión eclesiástica.

El último e inevitable paso será la construcción de una Iglesia visible, empresa que Lutero realizará cuando lleguen a su refu-

gio en Wartburg las noticias de la predicación de Carlstadt, cuyas radicales formulaciones plantearon la necesidad de definir una ortodoxia (sermones de Wittenberg en 1522, catecismos, confesión de Wittenberg, simplemente aceptada por Lutero, que consideraba excesivas las concesiones realizadas por Melanchton) **[9]** y de crear una comunidad eclesiástica dotada de jurisdicción, doctrina que desarrolla en un texto de 1523, cuyo título es al mismo tiempo la exposición programática: *Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, über alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein und abzusetzen* (que una asamblea o comunidad cristiana tiene el derecho y el poder de juzgar sola toda doctrina, llamar a un predicador, establecerlo y revocarlo). La guerra de los campesinos y la proliferación de sectas conduciría finalmente a Lutero a definir la Iglesia de Estado, en que el príncipe tiene a su cargo la organización eclesiástica de una Iglesia visible, forma religiosa de la sociedad, dentro de la cual la Iglesia invisible de los justificados no tiene sino a Cristo como cabeza. La manifestación de esta jurisdicción temporal consistirá fundamentalmente en el derecho a imponer la palabra de Dios, es decir, a fijar la doctrina religiosa que ha de predicarse en sus estados con carácter exclusivo y obligatorio.

La Reforma iniciada por Lutero conoce una decisiva renovación por obra de Calvino, autor de la *Christianae Religionis Institutio* (1536), texto que someterá a una permanente revisión con ocasión de las sucesivas ediciones latinas o francesas. El punto de partida del pensamiento de Calvino radica en la afirmación, dentro de la tradición occamista, de la total trascendencia y alteridad de Dios, realidad fundamental ante la cual el hombre se configura en virtud de la relación que establece con Dios. «La suma de nuestra sabiduría, se reduce a dos cosas: el conocimiento de Dios y el de nosotros mismos» **[10]**. Ahora

bien, conocer a Dios no consiste en definirlo racionalmente, ni se reduce a pura actividad intelectual, sino que es ante todo la conciencia de nuestra relación y dependencia para con Dios, de tal modo que el conocer determina de manera inmediata el obrar (temer y amar a Dios) y ambas realidades constituyen el conocimiento actuante, único conocimiento real de Dios **[11]**. La Escritura es el medio que permite conocer a Dios **[12]**, pero sólo se revela a aquellos a quienes Dios ha dado el don de la fe. «Los misterios de Dios no son comprendidos sino por aquellos a quienes les ha sido dada la fe» **[13]**.

Partiendo de estos supuestos, Calvino elabora un sistema que tiene su punto de partida en el dogma de la acción absoluta y omnicomprensiva de Dios, en que reaparece la fórmula occamista de Dios *potentia absoluta*. No hay distinción por tanto entre Dios creador y conservador, ni entre la acción y la permisión divinas, ni tampoco existen causas segundas **[14]**, lo que le llevará a afirmar que la caída entra en los planes divinos. Dado que en el orden natural no es posible que el pecado de un hombre condenara a toda la humanidad, hay que atribuir la transmisión del pecado a un juicio de Dios, al «terrible decreto de Dios» que ha juzgado y condenado a cada uno de los hombres y cuya justicia el hombre desconoce y ni siquiera debe intentar penetrar en los designios de Dios **[15]**.

A pesar de esta condenación universal que deja al hombre caído sin posibilidad ninguna de realizar el bien por cuanto su razón y su voluntad han sido decisivamente afectadas por el pecado original **[16]**, Dios no se ha desinteresado de los hombres sino que ha restablecido un contacto con ellos a través de la revelación y ha redimido sus pecados mediante la redención de Cristo. Ahora bien, para participar de los beneficios ganados por Cristo, es preciso la *institutio in Christum* que a su vez sólo se logra por la fe, cuya iniciativa procede del propio Cristo a

través del Espíritu Santo. La unión con Cristo proporciona la doble gracia de la *regeneración y justificación* **[17]**. El don de la fe tiene un carácter gratuito e irresistible y no se limita a ser presciencia, la cual condicionaría la omnipotencia de Dios al hacerla depender de la libertad humana, sino que es auténtica predestinación, que tiene como contrapartida lógica la condenación de los réprobos «por un juicio justo e irreprensible, pero incomprensible», que los convierte en simples medios dentro de la economía divina del mundo **[18]**.

La realización de este programa que comprende caída, justificación y regeneración, puede realizarse en cualquier forma, aunque el Espíritu Santo se valga de ciertos medios exteriores para poner en contacto al hombre con Cristo. La Iglesia es el instrumento de la vocación del hombre a Dios a través de la predicación del Evangelio y ayuda en la santificación al establecer entre sus miembros el *consentimiento de la fe*, que es un acuerdo unánime en la fe y en el orden exterior. La Iglesia no es sólo la comunidad de fieles sino ante todo la comunidad de los santos, predominando en ella la comunión invisible sobre la institución visible **[19]**. En ella las funciones sacerdotales son el resultado de una simple elección que, cuando es correcta, no hace sino confirmar la del Espíritu Santo. Dentro de la Iglesia la impartición de los sacramentos (bautismo y cena) proporciona los medios de justificación, aunque su eficacia está condicionada a la previa elección, de tal forma que sólo los elegidos reciben a Cristo (*presencia virtual*).

Textos 8

La fe luterana **8.1**

Entre tanto, aquel año había vuelto a traducir de nuevo el Psalterio confiado en que estaría más ejercitado, después de haber expuesto en clase las epístolas de san Pablo a los Romanos, a los Gálatas y a los Hebreos. Se había apoderado de mí un ansia realmente llamativa por conocer al Pablo de la epístola a los Romanos; mas hasta ese momento se había interpuesto no la sangre helada en mi corazón, sino una única palabra en el cap. I: *La justicia de Dios se revela en él.* Sentía aversión, en efecto, hacia la expresión *la justicia de Dios* que me habían enseñado, siguiendo el uso y la costumbre de todos los maestros, a interpretar filosóficamente como la justicia que llaman formal o activa, por la cual Dios es justo y castiga a los pecadores e injustos.

Mas yo que, a pesar de vivir como un monje irreprochable, me sentía ante Dios pecador con la conciencia profundamente inquieta, y no podía confiar en aplacarlo con mis satisfacciones, no amaba sino que por el contrario odiaba a ese Dios justo y castigador de los pecadores y me revelaba contra Dios con una tácita, si no blasfemia, sí desbordada murmuración, diciendo: ¡Como si no fuera bastante que la ley del decálogo oprima con todo género de calamidades a los desdichados pecadores para siempre perdidos en el pecado original, para venir encima Dios a añadir, por medio del Evangelio, dolor sobre dolor, y por el Evangelio también a fulminar su justicia y su ira contra nosotros! Mi conciencia azuzada y perturbada me hacía enfurecer; mas por otro lado llamaba importunamente a las puertas de Paulo en aquel pasaje, abrasado por la sed ardiente de saber qué querría decir san Pablo.

Hasta que apiadándose Dios de mí, mientras meditaba día y noche, se me alcanzó el sentido de la expresión, a saber: *La justicia de Dios se revela en él,* como está escrito: *El justo vive de la fe.* En aquel punto comencé a entender la justicia de Dios como la justicia por la que el justo vive por don de Dios,

es decir por la fe; y que éste era el sentido: por el Evangelio se revela la justicia de Dios, es decir la justicia pasiva, por la que Dios misericordioso nos justifica mediante la fe, como está escrito: *El justo vive de la fe*. En ese momento sentí que realmente había nacido de nuevo y que había entrado en el paraíso por sus puertas abiertas de par en par. A partir de entonces la Escritura me mostró constantemente otra cara. Discurría luego por las Escrituras según las recordaba de memoria e iba deduciendo la analogía con otras expresiones como: la obra de Dios, es decir la que Dios realiza en nosotros; el poder de Dios, con el que nos hace poderosos; la sabiduría divina, con la que nos hace sabios; la fortaleza divina, la salvación divina, la gloria divina.

Y con el mismo odio con que anteriormente había aborrecido la expresión *justicia divina,* con ese mismo amor ensalzaba tan dulce expresión. De tal forma fue para mí este pasaje de Pablo realmente la puerta del paraíso. Luego me puse a leer a Agustín sobre el espíritu y la letra, donde sin yo esperarlo me encontré con que él interpreta de igual manera la justicia de Dios: aquella con la que nos reviste al justificarnos. Y aunque esto esté expresado en forma todavía imperfecta y no explique claramente todo lo relativo a la imputación, me agradó no obstante ver cómo entendía aquella justicia divina por la que somos justificados.

Mejor pertrechado con estas reflexiones, comencé a comentar el Psalterio por segunda vez, y la obra se hubiese convertido en un gran comentario, de no haberme visto forzado a abandonar la empresa comenzada, convocado de nuevo ante la asamblea del emperador Carlos V en Worms, el año siguiente.

M. LUTERO: *Prólogo al vol. I de las Obras latinas de la ed. de Wittenberg* (1545).

Pablo siervo de Jesucristo [1, 1]. La intención en esquema de esta carta, es destruir, arrancar y arruinar toda la sabiduría y justicia de la carne (es decir, toda la que puede darse ante los hombres, incluso ante nosotros mismos), por más que proceda de un ánimo sincero; y plantar, erigir y engrandecer el pecado (por más que no fuera tal, o pudiese no serlo).

Pues Dios quiere salvarnos, no por la justicia y sabiduría propias, sino por las ajenas; no las que proceden y nacen de nosotros mismos, sino las que nos vienen de fuera; no las que se originan en nuestra tierra, sino las que proceden del cielo. Es preciso, pues, ser informados por la justicia totalmente exterior y ajena a nosotros. Por lo cual es preciso desarraigar primero la propia y doméstica... Cristo quiere que nos desposeamos de todo afecto nuestro, de tal forma que no sólo no temamos ser confundidos por nuestros vicios, y no amemos la gloria y la satisfacción vana que se funda en nuestras virtudes, sino que ni siquiera nos gloriemos ante los hombres de la misma justicia ajena a nosotros que, procedente de Cristo, está en nosotros; así como tampoco seamos abatidos por los sufrimientos y males que por él se nos infieren. El verdadero cristiano, por el contrario, de tal forma debe no tener nada propio, de tal manera debe estar desposeído de todo, que sea el mismo en la gloria que en la oscuridad, sabiendo que la gloria que a él se le manifiesta, no es a él a quien se le mani-

fiesta, sino a Cristo, cuya justicia y dones resplandecen en él; y que la ignominia que a él se le infiere, a él y a Cristo se le infiere. Pero para alcanzar esta perfección hace falta (a no ser por una gracia especial) mucho ejercicio. Pues si uno es sabio, justo y bueno ante los hombres, bien en dones naturales, bien en espirituales, no por ello es considerado tal ante Dios, sobre todo si él mismo se tiene a sí por tal. Por consiguiente conviene comportarse con tal humildad en todas estas cosas, como si con todas ellas no tuviésemos nada, esperando de la pura misericordia divina que le tenga a uno por justo y sabio. (...)

De tres formas se justifica Dios, hace valer su verdad, etc.

Primera, al castigar y condenar al injusto, mentiroso, necio, etc.; pues entonces se muestra justo, verdadero, etc. Y así su justicia, su verdad, etc., se hacen buenas y resplandecen gracias a nuestra injusticia y mentira al manifestarse. Pero esta recomendación es de poca monta, pues también el mentiroso castiga y reprende muchas veces al mentiroso, el injusto al injusto, y no por eso resplandece al punto en su totalidad como veraz y justo.

Segunda, relativamente. Al igual que dos cosas opuestas aproximadas destacan más que alejadas la una de la otra; por ello tanto más bella es su justicia cuanto más fea nuestra injusticia. De estas dos maneras no habla el Apóstol, porque ésta es la justicia divina interna y formal, de la cual no habla.

Tercera, efectivamente, es decir cuando no podemos justificarnos por nosotros mismos y nos llegamos a El para que El nos haga justos al reconocer que no somos capaces de sobreponernos al pecado. Esto lo hace cuando creemos en sus palabras; mediante tal acto de fe nos justifica, es decir, nos tiene por justos. Por esto se las llama justicia de la fe y justicia de Dios efectivas.

M. Lutero: *Comentario a la Epístola a los Romanos* (1515-16).

El Dios oculto 8.2

Quien de esta forma se ama a sí mismo, de verdad se ama. Porque no se ama en sí mismo sino en Dios, es decir, como está en la voluntad de Dios, que odia, condena y desea el mal a todos los pecadores, es decir a todos nosotros. Pues el bien en nosotros está escondido y tan profundo que queda oculto debajo de su contrario. Así nuestra vida debajo de la muerte; el amor propio debajo del odio a nosotros mismos; la gloria debajo de la ignominia; la salvación debajo de la perdición; el reino debajo del exilio, el cielo debajo del infierno, la sabiduría debajo de la necedad, la justicia debajo del pecado, la virtud debajo de la flaqueza. Y en general toda afirmación de cualquier bien se halla en nosotros debajo de la negación del mismo, para que tenga lugar la fe en Dios, que es una esencia, bondad, sabiduría y justicia negativas, y no puede ni poseerse ni alcanzarse sino mediante la negación de todo lo que se afirma en nosotros.

M. Lutero: *Comentario a la Epístola a los Romanos* (1515-16).

8.3 CONOCIMIENTO DE DIOS EN LUTERO

Toda ascensión hacia el conocimiento de Dios es peligrosa, excepto la que pasa por la humanidad de Cristo, porque ésta es la escala de Jacob por la que hay que subir. Y no hay otro camino hacia el Padre, sino por el Hijo, *Juan* 14. Por lo que dice: *Ninguno puede llegar al Padre, si no es a través de mí,* y esto mediante el afecto, según el dicho del Apóstol, *Rom.* 1: *Las notas invisibles de Dios pueden contemplarse intelectualmente a través de las cosas creadas.* Otro camino son los misterios de la Escritura. Pero, ¿qué fruto han dado uno y otro? Soberbia o desesperación. El conocimiento y la sabiduría, en efecto, hacen a uno naturalmente soberbio y presuntuoso [como] dice el Apóstol: *La ciencia hincha.* Así los filósofos, cuando llegaron al conocimiento de Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias. ¿Qué es lo que hicieron? Satisfacerse a sí mismos por tal conocimiento, calificándose de sabios, y se volvieron necios. Es imposible en efecto que la ciencia no lleve a la satisfacción de sí mismo y con ello al olvido y desagrado de Dios. A su vez para otros tal conocimiento se convierte en un tremendo horror que les conduce a la desesperación, entristeciéndolos y deprimiéndolos sin posibilidad de alivio: les aterroriza la grandeza de la majestad. Así está escrito: *Quien escudriña la majestad, queda abrumado por su esplendor.* Y nada tiene de extraño, pues ya Moisés fue presa del pavor ante la faz del Señor, y con él todo el pueblo: tan terrible se manifestó en el Sinaí. Y con razón les acontece esto, pues si Dios, compadecido de nosotros, se acomodó a nuestra debilidad viniendo a nosotros en forma de hombre, ocultando su divinidad para evitar de esta forma todo posible temor velando tras una nube la incandescencia del sol, ¿qué puede haber más justo sino que los babilonios, que abandonaron esta escala para edificar con peldaños propios una torre que llegase al cielo, se vean al fin dispersos y confundidos por todos sus caminos? Por este motivo se precipita en el abismo de la desesperación quien se lanza por su cuenta a la aventura del conocimiento de la divinidad. Por lo cual el Señor en la última cena redujo al punto el peligroso extravío de los Apóstoles que andaban buscando el camino y que se les manifestara el Padre como algo fuera de Cristo, y les señaló a sí mismo diciéndoles: *Quien me ve a mí, ve también a mi Padre,* como si dijera: No tratéis de buscar fuera de mí un camino que conduzca al Padre: los ojos fijos en mí, dejad que todo lo que queda fuera de mí suceda, vaya y venga a donde va o viene; no mantengáis en vuestros ojos más que a mí. Igualmente Pablo, 1 *Cor.* 2: *Yo estimo que no conozco más que a Jesucristo, y éste crucificado.* Así estaba también figurado en la ley que al pueblo no se le permitía rendir culto a Dios más que ante el arca y el altar propiciatorio. Y aunque le rendían culto en los bosques y montañas, no quiso Dios manifestarse allí. Por lo que ordenó a Moisés: *No ofrezcas sacrificios a Dios en cualquier lugar, sino en el que el Señor eligiere.* Este lugar era entonces el arca, ahora la santa Humanidad de Cristo, conforme a aquello: *Le adoraremos en el lugar donde se posaron sus pies.* No hemos de buscar pues más Dios ni en otro lugar que en éste, pues aunque Dios está en todas las cosas, en nada se halla corporalmente ni tan presente

como en la Humanidad de Cristo, ni su presencia es perceptible en ningún otro lugar. Finalmente Dios se da a conocer en toda la magnitud de su poder, de su sabiduría y de su justicia y en otras obras que aparecen aterrorizadoras sobremanera. Aquí en cambio contemplamos su misericordia y amor suavísimos. Y conviene cobrar fuerzas primeramente con el conocimiento de la misericordia y la caridad, para de esta forma poder enfrentarse confiadamente con las manifestaciones de su poder y sabiduría. De otra forma ha de sentirse uno necesariamente desesperado. Pues la percepción de una cosa es perfecta, si se capta en el momento en que puede ser percibida. Así a Dios no lo percibe nadie en su poder y sabiduría, sino en su misericordia y suavidad que se manifiesta en Cristo. Por consiguiente quienes buscan a Dios en la altura dan con un precipicio horrible, como leemos de muchos que ante una indagación desmesurada de la divinidad, se hicieron unos desgraciados, volviéndose locos y presas de furor. En consecuencia Dios misericordioso y justo, viendo cómo unos se ensoberbecían de este modo y otros desesperaban al investigar en el conocimiento de El, no quiso ya ser conocido de tales modos y se anonadó a sí mismo volviendo a los soberbios necios y reanimando a los desalentados, queriendo ser conocido en su inmenso amor, como dijo por Isaías: *Verdaderamente tú eres el Dios escondido, y no hay Dios fuera de ti.* Y Baruc: *Este es nuestro Dios y frente a El nadie más será tenido por Dios.* E Isaías: *Consuélate, consuélate, pueblo mío, dice vuestro Dios,* y más adelante: *Sube al monte, tú que evangelizas a Sión, levanta tu voz y no temas. Di a las ciudades de Judá: He aquí vuestro Dios.* Con estas palabras no se trata sino de empujarnos a penetrar en la suavísima Humanidad de Cristo, a hacernos niños y desear la leche hasta que crezcamos y nos convirtamos en el hombre perfecto. Este es el trono de la misericordia ante el que nadie puede temer, sino que todo el que se halla atemorizado se consuela y los pusilánimes son reanimados. Porque aquí aparece Dios en su verdadera naturaleza, que es bondad y suavidad, por lo que al Padre se le asigna el poder, al Hijo la sabiduría y al Espíritu Santo la suavidad. Es claro que a Dios no lo conoce nadie, y por ello es letra muerta conocer a Dios en su poder y sabiduría; en cambio el espíritu de vida es conocerlo en su suavidad. Y esto no se hace sino en Cristo, por lo cual es preciso que el conocimiento de Dios fuera de Cristo nos haga peores y más desdichados, mientras lo único que nos hará felices y nos dará seguridad y la salvación es el conocimiento de Dios en Cristo, como lo demuestran sobradamente los ejemplos en uno y otro sentido. Aparta pues tu vista de la majestad de Dios y vuélvela a su Humanidad reposante sobre el regazo de su madre.

M. LUTERO: *Cinco sermones de su primera época* (1514-17).

LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE 8.4

Aquí no habla sólo de los pecados cometidos de obra, palabra y pensamiento, sino además del fómite, como más adelante en 7: *No yo, sino el pecado que habita en mí.* Y allí mismo lo llama *afectos de los pecados,* es decir, deseos, afecciones e inclinaciones al pecado, las cuales, dice, fructifican para su muerte.

Luego el pecado actual (como lo llaman los teólogos) es en realidad más pecado, es decir obra y fruto del pecado; pero el pecado es la pasión misma, el fómite y la concupiscencia o inclinación al mal y la dificultad para obrar el bien, como dice más adelante: *No sabía que la concupiscencia era el pecado*. Por lo tanto, si *ejecutan,* es que no son las obras mismas, sino los ejecutores para que fructifiquen; luego no son el fruto. Luego, a la inversa: así como nuestra justicia proveniente de Dios es la inclinación misma al bien y la aversión al mal que por la gracia se nos ha dado en nuestro interior, mientras que las obras son más bien el fruto de la justicia, así el pecado es la aversión misma del bien y la inclinación al mal. Y las obras del pecado son fruto de este pecado, como se verá bien claro más abajo, cap. 7 y 8. Y referido a tal pecado se ha de entender todo lo que se ha dicho anteriormente, a saber: *Bienaventurados a quienes se les han perdonado las iniquidades,* y dije: *confesaré contra mí mi injusticia al Señor, y por ella te suplicarán todos los santos,* y *porque conozco mi iniquidad y mi pecado se alza constantemente contra mí.* E igualmente: *contra ti sólo pequé,* etc.... Pues éste es el mal, que siendo realmente pecado, Dios mediante su no imputación se lo perdona misericordiosamente a todos los que lo reconocen, confiesan y aborrecen y piden curarse de él. De aquí resulta que *si dijéramos que no tenemos pecado, somos mentirosos.* Y es un error creer que este mal puede curarse mediante las obras, siendo así que la experiencia es testigo de que en nuestras buenas obras por muy grandes que sean, queda siempre esta concupiscencia al mal y nadie está libre de ella, ni siquiera el niño de un día. Pero la misericordia de Dios consiste en que manteniéndose esta situación, no se les imputa como pecado a quienes le invocan y gimen por su liberación. Tales personas, en efecto, toman también buena cuenta de las obras, porque buscan con todo su empeño, su justificación. Así pues, somos pecadores en nosotros mismos, y sin embargo, por imputación divina, justos mediante la fe. Porque confiamos en quien nos promete que nos ha de liberar, con tal que mientras tanto perseveremos, para que no reine el pecado, sino que le hagamos frente hasta que él lo elimine.

M. Lutero: *Comentario a la Epístola a los Romanos* (1515-16).

8.5 Las 95 tesis (1517)

1. Nuestro Señor y Maestro Jesucristo, al decir: *Haced penitencia etc.*, quiso que toda la vida de los fieles fuera penitencia.

2. Este término no puede entenderse de la penitencia sacramental (es decir, de la confesión y la satisfacción impartidas por el ministerio sacerdotal).

3. Pero no se refiere solamente a la penitencia interior: por el contrario, la interior no existe si no produce externamente diversas mortificaciones de la carne.

4. Se mantiene, por tanto, el castigo, mientras dura el odio de sí propio (es decir, la verdadera penitencia interior), esto es, hasta la entrada en el reino de los cielos.

5. El Papa no pretende ni puede perdonar pena alguna, fuera de las por él, o por prescripción canónica, impuestas.

6. El Papa no puede perdonar culpa alguna si no es declarando y confirmando que ha sido perdonada por Dios. A no ser en los casos a él reservados, por cuyo desprecio permanecería la culpa.

7. Dios no perdona a ningún hombre sus culpas, sin someterlo al mismo tiempo y humillarlo en todo al sacerdote, vicario suyo.

20. Por tanto el Papa, por remisión plenaria de todas las penas, no entiende de todas sin más, sino solamente de las por él impuestas.

21. Yerran por consiguiente aquellos predicadores de indulgencias que dicen que por las indulgencias papales el hombre queda libre de toda pena y se salva.

22. Ni siquiera a las almas del purgatorio puede perdonar aquellas de las que, en virtud de los cánones, debieron ser absueltas en esta vida.

23. De poderse otorgar a alguien la remisión de todas sus penas, es seguro que esto se concede sólo a los muy perfectos, es decir, a muy pocos.

24. Por esto tiene que engañarse la mayor parte del pueblo, por aquella indiscriminada y magnífica promesa de la remisión de la pena.

30. Nadie puede estar seguro de la autenticidad de su contrición, y mucho menos de haber conseguido la remisión plenaria.

31. Tan raro como una persona con verdadero arrepentimiento, es una persona que en verdad se lucre de las indulgencias, es decir, rarísimo.

32. Se condenarán para siempre con sus maestros, quienes por cartas de gracia se creen seguros de su salvación.

33. Toda precaución es poca ante quienes afirman que las gracias del Papa constituyen aquel inestimable don divino por el que se reconcilia el hombre con Dios.

34. En efecto, dichas gracias absolutorias afectan solamente a las penas de la satisfacción sacramental establecidas por el hombre.

35. No es cristiana la predicación de quienes enseñan que no precisan de contrición quienes tienen intención de redimir las ánimas del purgatorio y de lucrarse de los privilegios confesionales.

36. Cualquier cristiano verdaderamente arrepentido obtiene la remisión plenaria de pena y culpa que, aun sin cartas de gracia, se le debe.

39. Es muy difícil aun para los teólogos más doctos exaltar al mismo tiempo ante el pueblo la largueza de las gracias y la necesidad de contrición sincera.

40. Una contrición sincera busca y ama las penas; la largueza de las indulgencias, por el contrario, las desvirtúa, e impele a su repulsa.

41. Se han de predicar con cautela las indulgencias apostólicas, para que el pueblo no piense equivocadamente que se anteponen a las demás buenas obras de la caridad.

42. Se ha de enseñar a los cristianos que la mente del Papa no es que la redención por las indulgencias se puede comparar bajo ningún respecto con las obras de misericordia.

43. Se ha de enseñar a los cristianos que hacen mejor dando al pobre o prestando al necesitado, que tratando de redimir mediante indulgencias.

82. Por ejemplo: ¿Por qué el Papa no deja vacío el purgatorio en acto de santísima caridad y en atención a la suma necesidad de las almas —motivos de lo más justificados—, si con el funesto dinero destinado a la construcción de la Basílica —motivo de lo más banal— redime infinitas almas?

83. De igual manera: ¿Por qué se mantienen las exequias y aniversarios de los difuntos, y no devuelve o permite retirar los beneficios instituidos en sufragio de los mismos, si es que es ilícito orar por los redimidos?

84. De igual manera: ¿Qué nuevo género de piedad en Dios y en el Papa es la que concede al impío y enemigo de Dios redimir por dinero su alma y volverla amiga de Dios y no, en cambio, por caridad gratuita, a la vista de la necesidad de la misma alma piadosa y amada?

92. ¡Fuera, pues, con todos esos profetas que dicen al pueblo de Cristo: Paz, paz y no es paz!

93. ¡Bien hayan todos aquellos profetas que dicen al pueblo de Cristo: Cruz, cruz y no es cruz!

94. Hay que exhortar a los cristianos a que traten de seguir a su cabeza Cristo, por la pena, la muerte y el infierno.

95. Y así confíen en entrar en el reino de los cielos, más por muchas tribulaciones que por la seguridad de la paz.

M. Lutero: *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (1517).

8.6 Universalidad del sacerdocio

15. Dado que Cristo tiene la primogenitura con su honor y su dignidad, la comparte con todos sus cristianos, los cuales, mediante la fe, deben ser todos con Cristo reyes y sacerdotes. Como dice san Pedro (1. *Pet.* 2.): *Vosotros sois un reino sacerdotal y un sacerdocio real.* Y ocurre de modo que un cristiano es elevado mediante la fe tan alto por encima de todas las cosas, que se convierte espiritualmente en señor de todas, pues ninguna cosa puede dañarle en su bienaventuranza. Incluso, todo debe estarle sometido y ayudarlo a su bienaventuranza...

16. Sobre lo que seamos nosotros, los sacerdotes, esto es mucho más que ser rey, porque el sacerdocio nos hace dignos para presentarnos ante Dios y rogar por otros. Pues el estar ante los ojos de Dios y orar no corresponde sino a los sacerdotes...

17. Preguntas cuál sea la diferencia entre sacerdotes y laicos en la Cristiandad, puesto que todos son sacerdotes. Respuesta: con la palabrita sacerdote, cura, religioso y otras semejantes se ha cometido la injusticia de que hayan sido aplicadas por la gente al pequeño grupo que ahora se denomina estamento clerical. La Sagrada Escritura no da ninguna otra diferencia sino que a los doctos o consagrados los llama ministros, siervos, ecónomos, esto es, servidores,

siervos, administradores, que deben predicar a los otros la fe de Cristo y la libertad cristiana. Pues, aunque todos nosotros somos igualmente sacerdotes, no todos, sin embargo, podemos servir o administrar y predicar. Así dice san Pablo (1. Cor. 4.): *No queremos ser considerados por la gente otra cosa que servidores de Cristo y administradores del Evangelio.* Pero se ha hecho de la función de administrador un tal señorío o dominio y un tal poder terrenal externo, suntuoso y terrible, que el auténtico poder terrenal no puede igualarlos en modo alguno, precisamente como si los laicos fueran otra cosa que gente de Cristo.

M. Lutero: *De la libertad del cristiano* (1520).

La doctrina de los sacramentos **8.7**

En primer lugar tengo que rechazar los sacramentos en número de siete, admitiendo de momento sólo tres: el Bautismo, la Penitencia y la Eucaristía, y proclamando que la curia romana lo ha sometido todo a una miserable cautividad, habiendo sido despojada la Iglesia de toda su libertad. Por más que, si me fuera a expresar en términos de la Escritura, no me quedaría más que un sacramento y tres signos sacramentales, de lo que a su tiempo trataré más ampliamente. Pasemos ahora al sacramento de la Eucaristía, el primero de todos.

Voy a exponer, pues, qué es lo que yo propugno en la administración de este sacramento, como fruto de mis meditaciones, pues cuando publiqué mi sermón sobre la Eucaristía, me mantenía aún dentro del sentir común, sin preocuparme del derecho o abusos del Papa. Mas ahora, provocado y atacado, más aún, arrastrado por la fuerza a esta palestra, voy a exponer libremente mi sentir. Allá se rían o lloren los papistas, aunque sean todos contra uno.

En primer lugar hay que prescindir del cap. VI de Juan en su totalidad, por no referirse ni una sola sílaba a este sacramento, no sólo porque aún no había instituido el sacramento, sino sobre todo porque la exposición y el pensamiento en su contexto muestran bien a las claras que Cristo hablaba —como ya he dicho— de la fe en el Verbo encarnado. Dice en efecto: *mis palabras son espíritu y vida,* poniendo de manifiesto que habla de una comida espiritual por la que, quien come, vive; mientras que los judíos lo entendían de la comida carnal, y por ello discutían. Pero sólo la comida de la fe es la que vivifica. Ella es, en efecto, comida espiritual, viva, verdaderamente. Como dice Agustín mismo: *¿Para qué preparas tu estómago y tu boca? Cree y ya has comido.* La comida sacramental, en efecto, no vivifica, ya que muchos la comen indignamente, de forma que no puede entenderse este pasaje como referido al sacramento. (...)

Mas luego, viendo qué Iglesia era la que había decretado esto, a saber la tomística, es decir aristotélica, me hice más atrevido y encontrándome entre la espada y la pared, al fin afirmé mi conciencia con la sentencia primera, a saber, que es verdadero pan y verdadero vino, en los cuales están la carne verdadera y la sangre verdadera de Cristo, no de otra manera ni menos de lo que ellos suponen bajo sus accidentes. Me determinó a ello el ver que las opiniones

de los tomistas, tanto las sancione el Papa como el concilio, siguen siendo opiniones, y no se vuelven artículos de fe por más que bajara un ángel del cielo y ordenara otra cosa. Pues lo que se afirma sin estar en la Escritura o en la Revelación aprobada, se puede defender, pero no hay obligación de creerlo. Y esta opinión de Tomás de tal manera fluctúa al margen de la Escritura y de la razón, que parece que aquí ignoró su filosofía y su dialéctica. Pues Aristóteles habla de los accidentes y del sujeto de manera muy distinta que santo Tomás, de forma que no puedo menos de lamentarme que una persona de su categoría, en materia de fe, no sólo tome sus opiniones de Aristóteles, sino que se empeñe en apoyarlas sobre aquel a quien no entendió. Desafortunada construcción sobre un desafortunado fundamento. (...)

La razón más poderosa sobre la que se funda mi sentencia es que a la palabra divina no se le debe hacer violencia alguna, ni por el hombre ni por el ángel, sino que se ha de conservar, en cuanto sea posible, en su significación más simple, y de no obligar a ello alguna circunstancia manifiesta, no se ha de entender al margen de la gramática y de la gramática en sentido propio, para no dar pie al adversario a eludir la totalidad de la Escritura. Este fue el motivo de la justa repulsa contra Orígenes, quien despreciando el sentido gramatical, convertía en alegorías los árboles y todo lo que sobre el paraíso está escrito, llegando a concluir así que los árboles no fueron creados por Dios. De igual manera aquí, cuando los evangelistas escriben taxativamente que Cristo tomó el pan y lo bendijo, y los *Hechos de los Apóstoles* y el apóstol Pablo lo llaman después pan, se ha de entender pan verdadero y vino verdadero, así como cáliz verdadero. Pues no añaden que se transubstanciara el cáliz. Y no siendo necesaria transubstanciación que se realiza por poder divino, se ha de considerar una ficción de la opinión humana, pues no se funda, como veremos, ni en lugar alguno de la Escritura ni en razón alguna.

Absurda resulta por tanto y nueva la acepción de los términos en la que se toma el pan por la apariencia o accidentes de pan, y el vino por la apariencia o accidentes de vino. ¿Por qué no toman todo lo demás por sus apariencias y accidentes? Y aunque en las demás cosas así fuera, no sería lícito, a pesar de ello, aniquilar de esta forma las palabras de Dios despojándolas de manera tan injusta de su significado.

La misma Iglesia sostuvo la opinión verdadera durante más de 1.200 años, sin que jamás ni en lugar alguno los santos Padres mentaran esta transubstanciación (¡vocablo portentoso y fantástico!), hasta que comenzó a prosperar en la Iglesia una fingida filosofía aristotélica en estos trescientos últimos años en los que se han conformado mal además otras muchas cosas, como es que la esencia divina ni es engendrada ni engendra, que el alma es la forma substancial del cuerpo humano, y otras semejantes, cuya formulación no se funda en razón o causa alguna, como el mismo cardenal de Cambrai confiesa.

Dirán quizá que el peligro de idolatría impele a sostener que no son verdaderamente pan y vino. Ridículo es esto sobremanera, ya que los laicos no tienen conocimiento de las sutiles disquisiciones filosóficas sobre la substancia y los accidentes; y si se les explicasen serían incapaces de comprenderlas; y el

mismo peligro hay en mantener los accidentes que ven, que la substancia que no ven. En efecto, ¿si no adoran los accidentes, sino a Cristo oculto tras ellos, por qué habrían de adorar el pan que no ven?

¿Pero por qué no habría de poder incluir Cristo su cuerpo en la substancia del pan, al igual que en los accidentes? He ahí que el fuego y el hierro, dos substancias, se mezclan de tal forma en el hierro incandescente, que cada una de sus partes es hierro y fuego. ¿Por qué no habría de poder así, con mucha mayor razón, el cuerpo glorioso de Cristo estar en cada una de las partes de la substancia del pan?

¿Qué van a hacer ahora? Acepta la fe que Cristo nació del vientre intacto de su madre. Que vengan diciendo también aquí ahora que la carne de la Virgen fue durante ese tiempo aniquilada, o como dicen más técnicamente, transubstanciada, de forma que Cristo envuelto en sus accidentes salió finalmente a través de ellos. Otro tanto habrá que decir de la puerta cerrada y del postigo cerrado del monumento sepulcral a través de los cuales entró y salió sin tocarlos. Pero de aquí nació la Babilonia de esta filosofía sobre la cantidad continua, distinta de la substancia, hasta llegar al extremo de que ellos mismos ignoran qué son accidentes y qué substancia. Pues ¿quién ha demostrado con certeza jamás que el calor, el color, el frío, la luz, el peso y las figuras son accidentes? Finalmente se han visto constreñidos a dotar a los accidentes de un nuevo ser en el altar y hacer que Dios los cree, por culpa de Aristóteles que dice que la esencia del accidente es la inhesión. E infinitas maravillas más, de todas las cuales se verían libres si admitiesen sencillamente que allí hay verdadero pan. Y me alegro de veras de que, al menos entre el pueblo, se haya conservado una fe sencilla en este sacramento. Pues como no lo entienden, no discuten si allí hay accidentes sin substancia, sino que con fe sencilla creen que allí están verdaderamente el cuerpo y la sangre de Cristo, dejando a los ocios de los otros el problema de discutir qué es el continente. (...)

Baste por ahora con lo expuesto sobre estos cuatro sacramentos, que ya sé lo que va a desagradar a quienes opinan que el número y aplicación de los sacramentos se ha de tomar, no de las sagradas Escrituras, sino de la sede romana. Como si hubiera sido la sede romana quien dio, y no más bien recibió de las aulas de las Universidades a quienes debe sin ningún género de duda todo lo que tiene. Y no sería tan poderosa la tiranía papal si no hubiese recibido tanto prestigio de las universidades, toda vez que apenas ha habido entre las sedes célebres, otra que menos pontífices eruditos haya tenido que ésta. Unicamente la violencia, el dolo y la superstición la han hecho prevalecer hasta ahora sobre las demás. Pues quienes ocuparon dicha sede hace mil años, distan tanto de los que posteriormente advinieron que uno se ve forzado a rechazar como romanos pontífices, bien a aquéllos, bien a éstos.

Hay además algunas otras cosas que podrían contarse entre los sacramentos, a saber, todas aquellas a las que se halla ligada una promesa divina, cuales son, la oración, la palabra y la cruz. Efectivamente, a los que oran les prometió en muchos lugares que serían oídos, pero sobre todo en *Lucas* XI, donde nos invita con muchas parábolas a orar. Y acerca de la palabra dice: ***bienaventurados quie***

nes escuchan la palabra de Dios y la guardan. ¿Y quién podrá contar las veces que promete su ayuda y la gloria a los atribulados, a los que sufren y a los humillados? Más aún, ¿quién es capaz de enumerar todas las promesas hechas por Dios? Toda la Escritura no hace más que movernos a la fe, instándonos unas veces con mandatos y amenazas, invitándonos otras con promesas y consuelos. Pues todo lo que está escrito son o preceptos o promesas: los preceptos humillan a los soberbios en sus excesos, y las promesas alientan a los abatidos en su decaimiento.

Con todo nos ha parecido bien llamar sacramentos en sentido propio a aquellas promesas que llevan anejos signos. Las restantes, por no hallarse ligadas a signos, son simplemente promesas. De donde resulta que, si queremos expresarnos con rigor, no hay más que dos sacramentos en la Iglesia de Dios: el Bautismo y el Pan, pues sólo en estos dos descubrimos el signo instituido por Dios y la promesa de la remisión de los pecados. Pues el sacramento de la Penitencia por mí añadido a estos dos, carece de signo visible instituido por institución divina, y ya he dicho que no es otra cosa que el camino y regreso al Bautismo. Y ni los escolásticos mismos pueden decir que su definición sea aplicable a la Penitencia, pues ellos adscriben al sacramento un signo visible *que presente a los sentidos la forma de lo que invisiblemente se espera.* Mas la Penitencia o absolución carece de tal signo, por lo cual en virtud de su propia definición se ven forzados o bien a admitir que la Penitencia no es un sacramento, disminuyendo así el número de ellos, o a dar otra definición de sacramento.

El Bautismo que yo asigno a toda la vida, bastará en verdad por todos los sacramentos que hayamos de usar en ella. El Pan, por el contrario, es en verdad el sacramento de los moribundos y de los que salen de esta vida, ya que en él conmemoramos el tránsito de Cristo de este mundo, para poderle imitar en ello. Y hemos de distribuir estos dos sacramentos de forma que el Bautismo se asigne al arranque y desarrollo de toda la vida, y el Pan por su parte a su conclusión y muerte. Y el cristiano debe ejercitarse en uno y otro dentro de este pobre cuerpo, hasta que plenamente bautizado y confirmado, pase de este mundo naciendo a una vida nueva, eterna, para celebrar el banquete con Cristo en el Reino de su Padre, como prometió en la última cena cuando dijo: *En verdad os digo, desde ahora no beberéis de este zumo de la vid hasta que se cumpla en el Reino de Dios.* De forma que resulta bien claro que instituyó el sacramento del Pan para recibir la vida futura. Entonces, en efecto, realizada la esencia de ambos sacramentos, dejarán de existir el Bautismo y el Pan.

M. Lutero: *De captivitate babylonica ecclesiae praeludium* (1520).

8.8 Bula de excomunión

1. Es sentencia herética, pero muy al uso, que los sacramentos de la Nueva Ley dan la gracia santificante a los que no ponen óbice.

2. Decir que en el niño después del bautismo no permanece el pecado, es conculcar juntamente a Pablo y a Cristo.

3. El incentivo del pecado (*fomes peccati*), aun cuando no exista pecado alguno actual, retarda al alma que sale del cuerpo la entrada en el cielo.

4. La caridad imperfecta del moribundo lleva necesariamente consigo un gran temor, que por sí solo es capaz de atraer la pena del purgatorio e impide la entrada en el reino.

5. Que las partes de la penitencia sean tres: contrición, confesión y satisfacción, no está fundado en la sagrada Escritura ni en los antiguos santos doctores cristianos.

6. La contrición que se adquiere por el examen, la consideración y detestación de los pecados, por la que uno repasa sus años con amargura de su alma, ponderando la gravedad de sus pecados, su muchedumbre, su fealdad, la pérdida de la eterna bienaventuranza y adquisición de la eterna condenación; esta contrición hace al hombre hipócrita y hasta más pecador.

7. Muy veraz es el proverbio y superior a la doctrina hasta ahora por todos enseñada sobre las contriciones: "La suma penitencia es no hacerlo en adelante; la mejor penitencia, la vida nueva".

8. En modo alguno presumas confesar los pecados veniales; pero ni siquiera todos los mortales, porque es imposible que los conozcas todos. De ahí que en la primitiva Iglesia sólo se confesaban los pecados mortales manifiestos (o públicos).

9. Al querer confesarlo absolutamente todo, no hacemos otra cosa que no querer dejar nada a la misericordia de Dios para que nos lo perdone.

10. A nadie le son perdonados los pecados, si, al perdonárselos el sacerdote, no cree que le son perdonados; muy al contrario, el pecado permanecería, si no lo creyera perdonado. Porque no basta la remisión del pecado y la donación de la gracia, sino que es también necesario creer que está perdonado.

11. En modo alguno confíes ser absuelto a causa de tu contrición, sino a causa de la palabra de Cristo: *Cuanto desatares,* etc. (Mt. 16, 19). Por ello digo, ten confianza, si obtuvieres la absolución del sacerdote y cree fuertemente que estás absuelto, y estarás verdaderamente absuelto, sea lo que fuere de la contrición.

12. Si, por imposible, el que se confiesa no estuviera contrito o el sacerdote no le absolviera en serio, sino por juego; si cree, sin embargo, que está absuelto, está con toda verdad absuelto.

13. En el sacramento de la penitencia y en la remisión de la culpa no hace más el Papa o el obispo que el ínfimo sacerdote; es más, donde no hay sacerdote, lo mismo hace cualquier cristiano, aunque fuera una mujer o un niño.

14. Nadie debe responder al sacerdote si está contrito, ni el sacerdote debe preguntarlo.

15. Grande es el error de aquellos que se acercan al sacramento de la Eucaristía confiados en que se han confesado, en que no tienen conciencia de pecado mortal alguno, en que previamente han hecho sus oraciones y actos

preparatorios: todos ellos comen y beben su propio juicio. Mas si creen y confían que allí han de conseguir la gracia, esta sola fe los hace puros y dignos.

16. Oportuno parece que la Iglesia estableciera en general Concilio que los laicos recibieran la Comunión bajo las dos especies; y los bohemios que comulgan bajo las dos especies, no son herejes, sino cismáticos.

17. Los tesoros de la Iglesia, de donde el Papa da indulgencias, no son los méritos de Cristo y de los Santos.

18. Las indulgencias son piadosos engaños de los fieles y abandonos de las buenas obras; y son del número de aquellas cosas que son lícitas, pero no del número de las que convienen.

19. Las indulgencias no sirven, a aquellos que verdaderamente las ganan para la remisión de la pena debida a la divina justicia por los pecados actuales.

20. Se engañan los que creen que las indulgencias son saludables y útiles para provecho del espíritu.

21. Las indulgencias sólo son necesarias para los crímenes públicos y propiamente sólo se conceden a los duros e impacientes.

22. A seis géneros de hombres no son necesarias ni útiles las indulgencias, a saber: a los muertos o moribundos, a los enfermos, a los legítimamente impedidos, a los que cometieron crímenes, a los que los cometieron, pero no públicos, a los que obran cosas mejores.

23. Las excomuniones son sólo penas externas y no privan al hombre de las comunes oraciones espirituales de la Iglesia.

24. Hay que enseñar a los cristianos más a amar la excomunión que a temerla.

25. El Romano Pontífice, sucesor de Pedro, no fue instituido por Cristo en el bienaventurado Pedro vicario del mismo Cristo, sobre todas las Iglesias de todo el mundo.

26. La palabra de Cristo a Pedro: *Todo lo que desatares sobre la tierra,* etc. (Mt. 16), se extiende sólo a lo atado por el mismo Pedro.

27. Es cierto que no está absolutamente en manos de la Iglesia o del Papa, establecer artículos de fe, mucho menos leyes de costumbres o de buenas obras.

28. Si el Papa con gran parte de la Iglesia sintiera de éste o de otro modo, y aunque no errara; todavía no es pecado o herejía sentir lo contrario, particularmente en materia no necesaria para la salvación, hasta que por un Concilio universal fuere aprobado lo uno, y reprobado lo otro.

29. Tenemos camino abierto para enervar la autoridad de los Concilios y contradecir libremente sus actas y juzgar sus decretos y confesar confiadamente lo que nos parezca verdad, ora haya sido aprobado, ora reprobado por cualquier Concilio.

30. Algunos artículos de Juan Hus, condenados en el Concilio de Constanza, son cristianísimos, veracísimos y evangélicos, y ni la Iglesia universal podría condenarlos.

31. El justo peca con toda obra buena.

32. Una obra buena, hecha de la mejor manera, es pecado venial.

33. Que los herejes sean quemados es contra la voluntad del espíritu.

34. Batallar contra los turcos es contrariar la voluntad de Dios, que se sirve de ellos para visitar nuestra iniquidad.

35. Nadie está cierto de no pecar siempre mortalmente por el ocultísimo vicio de la soberbia.

36. El libre albedrío después del pecado es cosa de mero nombre; y mientras hace lo que está de su parte, peca mortalmente.

37. El purgatorio no puede probarse por Escritura Sagrada que esté en el canon.

38. Las almas en el purgatorio no están seguras de su salvación, por lo menos todas; y no está probado, ni por razón, ni por Escritura alguna, que se hallen fuera del estado de merecer o de aumentar la caridad.

39. Las almas en el purgatorio pecan sin intermisión, mientras buscan el descanso y sienten horror de las penas.

40. Las almas libradas del purgatorio por los sufragios de los vivientes, son menos bienaventuradas que si hubiesen satisfecho por sí mismas.

41. Los prelados eclesiásticos y príncipes seculares no harían mal si destruyeran todos los sacos de la mendicidad.

Censura del Sumo Pontífice: Condenamos, reprobamos y de todo punto rechazamos todos y cada uno de los antedichos artículos o errores, respectivamente, según se previene, como heréticos, escandalosos, falsos u ofensivos de todos los oídos piadosos o bien engañosos de las mentes sencillas, y opuestos a la verdad católica.

BULA *Exsurge domine* (1520).

CONFESIÓN DE AUSBURGO (1530) — 8.9

1. De Dios: las iglesias con común acuerdo entre nosotros enseñen que el decreto del sínodo de Nicea referente a la unidad de la esencia divina y las tres personas es verdadero.

2. Del pecado original: enseñen también que después de la caída de Adán todos los hombres engendrados nacen en pecado, esto es, sin temor de Dios, sin participación en El y con apetito carnal, y que esta enfermedad o falta original es verdadero pecado que ocasiona la condenación y muerte eterna a todos los que no nacen de nuevo por el bautismo y el Espíritu Santo.

4. Justificación: los hombres no pueden justificarse ante Dios por sus propios méritos u obras; pero se justifican gratuitamente por el amor de Cristo a través de la fe.

5. Del ministerio: por la obtención de esta fe quedó instituido el ministerio de la enseñanza del Evangelio y de la administración de los sacramentos.

6. Esta fe proporciona frutos excelentes. Los hombres deben hacer las buenas obras exigidas por Dios simplemente porque es deseo de El, y no por ninguna confianza de merecer justificación ante Dios mediante aquéllas.

7. La Iglesia es la congregación de los santos en la que se predica con pureza el Evangelio y se administran adecuadamente los sacramentos.

8. El bautismo es necesario para la salvación. Los niños han de ser bautizados.

10. En la cena del Señor, el verdadero Cuerpo y Sangre de Jesucristo se presentan bajo la forma de pan y vino.

11. Sobre la confesión: la absolución privada puede negarse en las iglesias, aunque la enumeración de todos los pecados no sea necesaria en la confesión.

16. Sobre los asuntos civiles: los cristianos pueden legalmente desempeñar un cargo civil, formar parte de un tribunal, resolver asuntos de acuerdo con el derecho imperial, señalar castigos justos, intervenir en una guerra justa, actuar como soldados, hacer contratos legales, tener propiedad, jurar cuando los magistrados lo requieran y casarse.

18. Sobre el libre albedrío: el hombre tiene libertad de luchar por una justicia humana y escoger las cosas que la razón le proponga; pero no tiene poder para luchar por la justicia de Dios sin el espíritu de Dios.

8.10 CONOCIMIENTO DE DIOS EN CALVINO

Que el conocimiento de Dios y el de nosotros son cosas conjuntas, y de la manera en que entre sí convengan.

Casi toda la suma de nuestra sabiduría, que de veras se debe tener por verdadera y sólida sabiduría, consiste en dos puntos: es a saber, en el conocimiento que el hombre debe tener de Dios, y en el conocimiento que debe tener de sí mismo. Mas como estos dos conocimientos sean muy trabados y enclavijados entre sí, no es cosa fácil distinguir cuál preceda a cuál, y cuál de ellos produzca al otro. Porque cuanto a lo primero, ninguno se puede contemplar a sí mismo que luego al momento no ponga sus sentidos en considerar a Dios, en el cual vive y se mueve; porque no hay quien dude que los dones, en que toda nuestra dignidad consiste, no sean en manera ninguna de nosotros. Y aun más digo, que el mismo ser que tenemos, y lo que somos, no es otra cosa que una subsistencia en un solo Dios. Allende desto por estos bienes, que gota a gota se destilan sobre nosotros del cielo, somos encaminados como de los arroyuelos a la fuente. Asimismo por nuestra pobreza se muestra muy mejor aquella inmensidad de bienes que en Dios reside. Y principalmente esta miserable caída, en que por la transgresión del primer hombre caímos, nos compele a levantar los ojos arriba, no solamente para que ayunos y hambrientos pidamos de allí, lo que hemos menester, mas aún para que siendo despertados por el miedo, apren-

damos humildad. Porque como en el hombre se halla un mundo de todas miserias, después que hemos sido despojados de los ornamentos del cielo, nuestra desnudez para grande vergüenza nuestra descubre una grandísima infinidad de denuestos: no puede ser menos sino que cada cual sea tocado de la consciencia de su propia desventura para siquiera, poder alcanzar alguna noticia de Dios. Así por el sentimiento de nuestra ignorancia, vanidad, pobreza, enfermedad y finalmente perversidad y corrupción propia reconocemos, que no en otra parte que en Dios hay verdadera luz de sabiduría, firme virtud, perfecta abundancia de todos bienes y pureza de justicia. Así es que ciertamente nosotros somos por nuestras miserias provocados a considerar los tesoros que hay en Dios. Y no podemos de veras anhelar a El, antes que comencemos a tomar descontento de nosotros. Porque, ¿quién hay de los hombres que no tome contento reposándose en sí? Y, ¿quién no reposa entretanto que no se conoce a sí mismo, quiero decir, está contento con los dones que ve en sí ignorando su miseria u olvidándola? Por lo cual el conocimiento de nosotros mismos no solamente nos aguijonea para que busquemos a Dios, mas aún nos lleva como por la mano para que le hallemos.

2. Por otra parte es cosa notoria que el hombre nunca jamás viene al verdadero conocimiento de sí mismo, si primero no contemple la cara de Dios, y después de haberla contemplado descienda a considerarse a sí mismo. Porque (según que está arraigado en nosotros el orgullo y soberbia) siempre nos tenemos por justos, perfectos, sabios y santos: si por manifiestas pruebas no somos convencidos de nuestra injusticia, fealdad, locura y suciedad. Pero no somos convencidos si solamente nos consideramos a nosotros, y no a Dios: el cual es la sola regla con que se debe ordenar y compasar este juicio. Porque como nosotros todos seamos de nuestra naturaleza inclinados a hipocresía, por eso una cierta vana apariencia de justicia nos dará tanto contentamiento, como si fuese la misma justicia. Y porque al entorno de nosotros no hay cosa que no esté manchada con grande suciedad, lo que no es tan sucio, nos parece limpísimo todo el tiempo que encerramos nuestro entendimiento dentro de los límites de la suciedad del mundo: no de otra manera que el ojo, que no tiene delante de sí otro color que negro, tiene por blanquísimo lo que es medio blanco y moreno. También aun podremos discernir de muy más cerca por los sentidos corporales cuanto nos engañemos en juzgar de las potencias y facultades del ánima. Porque si a mediodía ponemos los ojos en tierra o miramos las cosas que al derredor de nosotros están, parécenos que tenemos la mejor vista del mundo, pero desde que alzamos los ojos al sol, y lo miramos de hito en hito, aquella viveza de ojos, con que claramente vemos las cosas bajas, es luego de tal manera enfuscada y confusa con el gran resplandor, que somos constreñidos a confesar que aquella nuestra sutileza con que considerábamos las cosas terrenas, no es otra cosa sino una pura tontedad cuando se trata de mirar al sol. De esta propia manera acontece en la consideración de las cosas espirituales: porque en el entretanto que no miramos otras cosas que las terrenas, nosotros contentándonos de nuestra propia justicia, sabiduría y potencia, estamos muy ufanos, y hacemos tanto caso de nosotros, que pensamos que ya somos medio dioses. Pero en comenzando a poner

nuestro pensamiento en Dios, y a considerar que tal sea, y cuán exquisita sea la perfección de su justicia, sabiduría y potencia, conforme a la cual nosotros nos debemos conformar y reglar, lo que antes con un falso pretexto de justicia nos contentaba en gran manera, luego lo abominaremos como a una gran maldad: lo que en gran manera con título de sabiduría nos engañaba, nos hereda como una extrema locura: y lo que nos parecía potencia, se descubrirá ser una miserable debileza. Veis aquí cómo lo que parece perfectísimo en nosotros en ninguna manera llega ni tiene que ver con la perfección divina.

3. De aquí procede aquel horror y espanto de que la Escritura muchas veces hace mención, los santos haber sido afligidos y combatidos todas las veces que sentían la presencia de Dios. Porque vemos que ellos, cuando Dios estaba alejado de ellos, se hallaban fuertes y valientes: mas luego que Dios mostraba su gloria, temblaban y temían, como si ya fuesen muertos y acabados. De aquí se debe concluir que el hombre nunca es tocado ni siente de veras su bajeza, hasta que él se ha cotejado con la majestad de Dios.

J. CALVINO: *Institución de la Religión Christiana* (1536).

8.11 CONOCIMIENTO ACTUANTE DE DIOS

Qué cosa sea conocer a Dios, y de qué nos sirva este conocimiento.

Yo pues entiendo por conocimiento de Dios aquel con que no solamente aprendemos que hay algún Dios, más aún entendemos lo que de él nos conviene saber, lo que es útil para su gloria. Y en suma, lo que es necesario. Porque hablando propiamente, no diremos ser Dios conocido cuando no hay ninguna religión ni piedad. Y aquí aún no toco el particular conocimiento con que los hombres siendo perdidos y malditos en sí, son encaminados a Dios para no tener por Redentor en el nombre de Jesucristo nuestro medianero; mas solamente hablo de aquel primer y simple conocimiento a que el perfecto concierto de naturaleza nos guiaría, si Adán hubiera perseverado en su integridad. Porque aunque ninguno en esta ruina y desolación del linaje humano jamás sienta que Dios le sea Padre, o Salvador, o en alguna manera favorable, hasta que Cristo hecho medianero para pacificarlo se nos ofrezca: con todo esto, otra cosa es sentir que Dios creador nuestro nos sustenta con su potencia, rige con su providencia, por su bondad nos mantiene, y continúa en hacernos grandes beneficios: y otra bien diferente es, abrazar la gracia de reconciliación que en Cristo se nos propone y presenta. Porque pues el Señor es primeramente conocido simplemente por criador, así por la fábrica del mundo, como por la general doctrina de la Escritura, y después de esto se muestra ser Redentor en la persona de Jesucristo: de aquí nacen dos maneras de conocerlo: de las cuales la primera se ha de tratar aquí, y luego por orden la otra. Aunque pues nuestro entendimiento no pueda aprender a Dios, que luego no lo quiera honrar con algún culto y servicio, con todo esto no bastará confusamente entender que hay un Dios el cual sólo deba ser honrado y adorado, sino que también es menester que estemos resolutos y persuadidos que el Dios, que adoramos, es la fuente de todos

los bienes, para que ninguna cosa busquemos fuera de El. Lo que quiero decir es: que no solamente habiendo una vez criado al mundo lo sustenta con su inmensa potencia, lo rige con su sabiduría, lo conserva con su bondad, y sobre todo tiene cuenta de regir al linaje humano en justicia y equidad, lo soporta con misericordia, lo defiende con su amparo: mas que también es menester que creamos, que en ningún otro fuera de El se hallará una sola gota de sabiduría, lumbre, justicia, potencia, rectitud ni perfecta verdad: a fin que como todas estas cosas proceden de El, y El es la sola causa de todas ellas, que así nosotros aprendamos a esperarlas y pedirlas de El y darle las gracias por ellas. Porque este sentimiento de las misericordias de Dios nos es el verdadero maestro del cual nace la religión, llamo piedad a una reverencia conjunta con el amor de Dios, la cual el conocimiento de Dios produce. Porque hasta tanto que los hombres tengan impreso en el corazón que deben a Dios todo cuanto son, que son recreados con el cuidado paternal que de ellos tiene, que El es el autor de todos los bienes, de suerte que ninguna cosa se deba buscar fuera de El, nunca jamás de corazón ni con deseo de servirle se sujetarán a El. Y lo que es más, si ellos no colocan en El toda su felicidad, nunca de veras ni con todo su corazón se allegarán a El.

Por tanto los que quieren disputar qué cosa sea Dios, se mantienen de unas vanas especulaciones: porque más nos conviene saber qué tal sea, y qué es lo que convenga con su naturaleza. Porque, ¿qué aprovecha confesar, como Epicuro, que hay algún Dios, el cual echado aparte el cuidado del mundo viva en gran quietud y placer? Y ¿qué sirve conocer a un Dios con quien no tuviésemos que ver? Mas antes el conocimiento que de El tenemos, nos debe primeramente instruir en su temor y reverencia, y después nos debe enseñar y encaminar a procurar de El todos los bienes, y darle las gracias por ellos. Porque ¿cómo podremos pensar en Dios, sin que luego juntamente pensemos, que pues somos hechura de sus manos, que por derecho natural y de creación somos sujetos y mancipados a su imperio; que le debemos nuestra vida; que todo cuanto emprendemos, y hacemos, lo debemos referir a El? Pues que esto es así, síguese por cierto que nuestra vida es miserablemente corrupta si no la ordenamos para su servicio: pues que su voluntad nos debe ser una regla y ley de vivir. Por otra parte, es imposible ver claramente a Dios, sin que le reconozcamos por fuente y manantial de todos los bienes. De aquí nos incitaríamos a allegarnos a El, y a poner toda nuestra confianza en El: si nuestra maldad natural no nos enajenase nuestro entendimiento de inquirir lo que es bueno. Porque cuanto a lo primero, un ánima temerosa de Dios, no se imagina un tal Dios: mas pone sus ojos solamente en aquel que es único y verdadero Dios: después de esto no se lo finge tal, cual se le antoja, mas allá se contenta tenerlo cual El se le ha manifestado, y con grandísima diligencia siempre se guarda de salir temerariamente fuera de la voluntad de Dios vagueando de acá por allá. Habiendo de esta manera conocido a Dios, por cuanto ella entiende que El lo gobierna todo, ella se confía de estar en su amparo y protección: y así del todo se pone en su guarda: porque ella entiende, El, ser autor de todo bien si alguna cosa la aflige, si alguna cosa le falta, luego al momento se acoge a El esperando a ser de El amparada: y porque se ha persuadido, El ser bueno y misericordioso ella con certísima confianza se

reposa en El, y no duda que en su clemencia siempre haya remedio aparejado para todas sus aflicciones y necesidades: porque lo reconoce por Señor y Padre, ella determina ser muy justa razón tenerlo por absoluto Señor sobre todas las cosas, darle la reverencia que se debe a su majestad, procurar que su gloria sea adelantada, y obedecer a sus mandamientos, porque ve que El es justo juez y que esta armado con su severidad para castigar los malhechores, siempre tiene delante de los ojos su tribunal, y por el temor que tiene de El se detiene y refrena de no provocar su ira. Con todo esto ella no se espanta de temor que tenga de su juicio de tal suerte que se quiera escabullirse de El, si tuviese por donde: mas antes de tan buena voluntad lo admite por castigador de los malos, como por bienhechor de los buenos: pues que entiende, que no menos pertenece a la gloria de Dios dar a los impíos y perversos el castigo que ellos merecen, que a los justos el premio de la vida eterna. Allende de esto ella no se refrena de pecar por el temor de la pena, mas porque ama y reverencia a Dios como a Padre, hace cuenta de El y lo honra como a Señor: aunque ningunos infiernos hubiese, con todo esto tiene grande horror de ofenderlo. Veis aquí lo que es la pura y verdadera religión: conviene a saber, se conjunta con un verdadero temor de Dios: de manera que el temor comprenda en sí una voluntaria reverencia, y traiga consigo un servicio tal, cual le conviene, y cual el mismo Dios ha mandado en su Ley. Y esto se debe tanto con mayor diligencia notar, cuanto todos indiferentemente honran a Dios, y muy pocos lo temen: pues que a cada paso se hace una grande apariencia exterior, mas en muy pocos hay la sinceridad, que se requiere, del corazón. (...)

Aquí también se ha de notar, que nosotros somos convidados a un conocimiento de Dios, no tal cual muchos se imaginan, que ande solamente volteando en el entendimiento con vanas especulaciones: mas que sea sólido y produzca su fruto cuando fuere arraigado y asentado en nuestros corazones. Porque Dios se nos manifiesta por sus virtudes: de las cuales cuando sentimos su fuerza y efecto dentro de nosotros, y gozamos de sus beneficios, es muy gran razón que seamos tocados muy más al vivo de este conocimiento, que si nos imaginásemos un Dios, al cual ni lo viésemos ni lo entendiésemos. De donde colegimos ser ésta la mejor vía y el más propio medio que podremos tener para conocer a Dios: no penetrar con una atrevida curiosidad a querer entender por menudo la esencia de la divina Majestad, la cual más se ha de adorar, que curiosamente inquirir: mas que contemplamos a Dios en sus obras: por las cuales El se nos hace cercano y familiar, y en cierta manera se nos comunica. A esto tuvo ojo el apóstol cuando dijo. Que no es menester buscarlo lejos, pues que por su potencia, que es presente en todo lugar, El habita en cada uno de nosotros.

J. Calvino: *Institución de la Religión Christiana.* (1536).

8.12 La palabra de Dios

Porque si consideramos cuán frágil sea el entendimiento humano, y cuán inclinado a olvidarse de Dios, y cuán fácil a caer en toda suerte de errores, y cuánto sea su apetito y deseo de inventarse a cada paso nuevas y nunca oídas

religiones: de aquí se podrá muy bien ver cuán necesaria cosa haya sido que Dios tuviese sus registros auténticos en que se conservase su verdad, a fin que o por olvido no se perdiese, o por error y descuido no se desvaneciese, o por temeridad de los hombres no se corrompiese. Siendo pues cosa notoria que Dios todas las veces que ha querido enseñar los hombres con algún fruto, que El ha usado del medio de su palabra, por cuanto El veía que su imagen, que El había imprimido en aquella hermosura de la fábrica del mundo, no era asaz eficaz ni bastante. Si nosotros deseamos contemplar a Dios perfectamente, esnos menester que vayamos por este mismo camino. Es menester digo, que vengamos a su palabra, en la cual de veras nos es mostrado Dios, y no es al vivo pintado en sus obras, cuando las consideramos, como conviene, no conforme a la perversidad de nuestro juicio, mas según la regla de la verdad que es inmutable. Si de esto nos apartamos (como yo poco ha dije) por mucha prisa que nos demos, con todo esto por cuanto nuestro correr va fuera de camino, nunca vendremos al lugar que pretendemos. Porque no es necesario que pensemos que el resplandor y claridad de la Majestad divina, que S. Pablo dice ser inaccesible, nos es como un laberinto, del cual no podemos salir si no fuéremos guiados por El con el hilo de su palabra: de tal manera que nos sería mejor cojear por este camino, que correr a gran prisa fuera de él. Por tanto David enseñando ya muchas veces que las supersticiones deben ser desarraigadas del mundo, para que florezca la verdadera religión introduce a Dios reinando. Por este nombre de reinar no entiende David solamente el señorío que Dios tiene y ejercita gobernando todo lo criado, mas la doctrina con que El establece su legítimo señorío. Porque nunca se pueden desarraigar del corazón del hombre los errores, hasta tanto que sea en él plantado el verdadero conocimiento de Dios.

J. Calvino: *Institución de la Religión Christiana* (1536).

La fe, don de Dios **8.13**

Veis aquí pues cómo tantas lámparas encendidas nos alumbran en vano en la fábrica del mundo para nos hacer ver la gloria del Criador: las cuales de tal suerte nos alumbran al derredor, que en ninguna manera nos pueden por sí solas encaminar al derecho camino. Es verdad que ellas echan de sí unas ciertas centellas; pero ellas se mueren antes que den de sí entera luz. Por esta causa el Apóstol en el mismo lugar que llamó a los siglos semejanzas de las cosas invisibles, luego dice, que por fe entendemos los siglos haber sido ordenados por la palabra de Dios: significando por esto ser verdad, que la majestad divina, la cual de su naturaleza es invisible, nos es manifestada en tales espejos, pero que nosotros no tenemos ojos para poder verla si primero no nos son alumbrados allá de dentro por fe. (...)

Esta simple declaración que tenemos en la palabra de Dios nos debería bien bastar para engendrar fe en nosotros, si nuestra ceguedad y contumacia no lo impidiese. Empero, según que nuestro entendimiento es inclinado a vanidad, él no puede jamás llegarse a la verdad de Dios: y como él es boto y grosero, no puede ver la claridad de Dios, mas es corto de vista. Por tanto la palabra sola

y desacompañada de la iluminación del Espíritu santo no nos sirve, ni aprovecha nada. De lo cual se ve claro la fe ser sobre todo cuanto los hombres pueden entender. Y no basta que el entendimiento sea alumbrado del Espíritu de Dios, sino que es menester que el corazón sea también con la virtud del Espíritu corroborado y confirmado. En lo cual los sorbonistas se engañan en gran manera, pensando que la fe sea un solo y simple dar crédito a la palabra de Dios, la cual consiste en el entendimiento, no haciendo mención de la confianza y certidumbre del corazón. Es pues la fe un singular don de Dios por ambas maneras y vías. Porque primeramente el entendimiento del hombre es alumbrado para tener algún gusto de la verdad de Dios: lo segundo es que el corazón es fortificado en ella. Porque el Espíritu Santo no comienza la fe solamente, mas la aumenta por sus grados, hasta tanto que ella nos lleve al reino de los cielos. Veis aquí por qué san Pablo amonesta a Timoteo que guarde el excelente depósito que él había recibido del Espíritu Santo que habita en nosotros. Si alguno replicare al contrario, que el Espíritu nos es dado por la predicación de la fe: esta objeción se soltará bien fácilmente. Si no hubiese que un solo don del Espíritu, muy mal hablara el Apóstol diciendo que el espíritu era efecto de la fe, siendo el autor y causa de ella: más por cuanto él trata de los dones con que Dios adorna a su Iglesia, y la encamina a perfección por los argumentos de la fe, no es de maravillar si él los atribuye a la fe, la cual nos prepara y dispone para que los recibamos. Es verdad que se tiene por una cosa bien extraña y nunca oída cuando se dice, que ninguno puede creer en Cristo sino aquel, a quien particularmente es concedido: mas esto es en parte, a causa que los hombres no consideran cuán alta y cuán difícil de ver sea la sabiduría celestial, y cuán grande sea la rudeza humana para comprender los misterios divinos, y en parte también porque ellos no ponen sus ojos en aquella firme y estable constancia del corazón, la cual es la principal parte de la fe.

El cual error es fácil de convencer. Porque como dice S. Pablo, si ninguno puede ser testigo de la voluntad del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él, ¿en qué manera la criatura será cierta de la voluntad de Dios? Y si la verdad de Dios nos es dudosa aun en aquellas mismas cosas que nosotros vemos al ojo, ¿cómo nos sería ella firme e indubitable, cuando el Señor nos promete cosas que ni el ojo las ve, ni el entendimiento puede comprender? Cae y falta en tanta manera la prudencia humana cuanto a estas cosas, que el primer escalón para aprovechar en la escuela de Dios es renunciarla y no tener cuenta con ella. Porque con ella somos impedidos, como si se nos pusiese un velo delante de los ojos, que no aprendamos los misterios de Dios, los cuales no son revelados sino a los pequeñitos. Porque ni la carne ni la sangre revela, ni el hombre animal entiende las cosas que son del Espíritu, mas al contrario, la doctrina divina le es locura: la causa es, porque ella debe ser conocida espiritualmente. Es pues por tanto la ayuda del Espíritu Santo necesaria, o por mejor decir, su sola virtud reina aquí. Ninguno hay de los hombres que haya entendido la intención de Dios, ni que haya sido su consejero: mas el Espíritu es el que lo escudriña todo, y aun las cosas profundas de Dios: por el cual viene que nosotros entendamos la voluntad de Cristo. Ninguno (dice el Señor) puede

venir a mí, si el Padre, que me ha enviado, no lo trajere. Así que todo aquel que hubiere oído del Padre, y ha aprendido de El, viene. No que alguno haya visto al Padre, sino aquel que es enviado de Dios. Como pues si nosotros no fuéremos atraídos por el Espíritu de Dios, en manera ninguna nos podemos llegar a Dios; así de la misma manera cuando somos traídos, somos levantados con el entendimiento y con el corazón sobre nuestra inteligencia propia. Porque el ánima siendo de El alumbrada, como que toma un nuevo ojo y una nueva vista con que contempla los misterios celestiales, con cuyo resplandor ella antes era en sí infuscada y escurecida. El entendimiento del hombre siendo de este modo alumbrado con la luz del Espíritu Santo comienza entonces de veras a gustar las cosas que pertenecen al reino de Dios, de las cuales antes ningún sentimiento ni sabor podía tomar. Por lo cual nuestro Señor Jesucristo tratando admirablemente con dos de sus discípulos los misterios de su reino, con todo esto El no hace nada, hasta tanto que les abre el entendimiento para que entiendan las Escrituras. Siendo de esta manera los Apóstoles enseñados por su divina boca de El, con todo esto es menester, que se les envíe el Espíritu de verdad, el cual instile en sus entendimientos aquella misma doctrina que ellos con sus oídos habían oído. La palabra de Dios es semejante al sol, la cual da luz a todos aquellos que es predicada, mas ningún provecho reciben de ella los ciegos. Y nosotros todos somos cuanto a esta parte ciegos naturalmente: por esto ella no puede penetrar hasta nuestro entendimiento, sino que el Espíritu de Dios, que es el que interiormente enseña, con su iluminación le abra la puerta y le dé entrada. (...)

Resta luego, que lo que el entendimiento ha recibido, se plante también en el corazón. Porque si la palabra de Dios anda volteando en el cerebro, no por esto se sigue que ella sea admitida por fe: mas entonces es de veras recibida, cuando ella ha echado raíces en lo profundo del corazón para ser una fortaleza inexpugnable para recibir y rechazar todos los golpes de las tentaciones. Y si es verdad, que la verdadera inteligencia del entendimiento es una iluminación del Espíritu de Dios, su virtud se muestra muy más evidentemente en una tal confirmación del corazón: conviene a saber; por cuanto es muy mayor la desconfianza del corazón o voluntad, que la ceguera del entendimiento, y por cuanto es muy más difícil quitar al corazón, que instruir al entendimiento. Por esta razón el Espíritu Santo sirve como de un sello para sellar en nuestros corazones las promesas, cuya certidumbre El antes había imprimido en nuestros entendimientos, y sirve como de arras para confirmarlas y ratificarlas. Después que creisteis (dice el Apóstol) habéis sido sellados con el Espíritu Santo de la promesa, el cual es las arras de nuestra herencia. ¿No veis como El enseña que los corazones de los fieles son marcados con el Espíritu como con un sello y que El le llama Espíritu de promesa, a causa que El hace, que el Evangelio nos sea indubitable? Asimismo en la Epístola a los corintios: El que nos ha, dice, ungido es Dios, y el que nos ha sellado y dado las arras del Espíritu en nuestros corazones. Y en otro lugar hablando de la confianza y atrevimiento de la esperanza pone por fundamento de ella las arras del Espíritu.

J. Calvino: *Institución de la Religión Christiana* (1536).

8.14 Dios creador y conservador

Que Dios gobierna y sustenta con su providencia al mundo y a todo cuanto hay en él, lo cual El con su potencia crió.

Cosa sería vana y de ningún provecho hacer a Dios criador por un poco de tiempo, el cual solamente haya por una vez perfeccionado su obra. Y en esto principalmente es menester que nos diferenciemos de los hombres profanos y que no tienen religión, que la potencia de Dios no menos la consideremos presente en el perpetuo curso y estado del mundo que en su primer origen y principio. Porque aunque los entendimientos de los impíos son compelidos por solamente el mirar al cielo y a la tierra levantarse a su Criador, pero con todo esto la fe tiene su particular manera de ver, con que atribuye a Dios totalmente la gloria de ser criador de todo. Esto quiere decir lo que hemos ya citado del Apóstol. Que no por otra cosa que por la fe nosotros entendemos el mundo haber sido por la palabra de Dios fabricado: porque si nosotros no penetramos hasta su providencia, no podremos entender qué quiera decir esto: que Dios es criador, por mucho que nos parezca entenderlo con nuestro entendimiento, y confesarlo con la boca. El juicio de la carne después que una vez se ha propuesto en la creación la potencia del criador, párase allí: y cuando muy mucho penetra, no hace otra cosa que considerar y notar la sabiduría, potencia y bondad del Criador, que se presenta al ojo en esta máquina del mundo, aunque no tengamos cuenta con mirarla: después de esto concibe una cierta general operación de Dios en conservarlo y tenerlo todo en pie, de la cual depende la fuerza para moverse. Finalmente piénsase que basta para conservar todas las cosas en su ser la fuerza que Dios les dio al principio en su primera creación. Mas la fe muy más alto debe penetrar: conviene a saber, debe conocer por gobernador y moderador perpetuo al que confesó ser criador de todas las cosas: y esto, no solamente porque El mueva la máquina del mundo y todas sus partes con un movimiento universal: mas aún porque tiene cuenta, sustenta y recrea con una cierta particular providencia todo cuanto crió, hasta el más pequeño pajarito del mundo. Por esta causa David después de haber en suma contado cómo Dios crió al mundo, luego comienza a contar del perpetuo tesón de la providencia de Dios. Con la palabra de Jehová, dice, son los cielos hechos, y con el espíritu de su boca es todo su ordenado concierto de ellos: luego añade: Jehová miró sobre los hijos de los hombres. Y lo demás que a este propósito dice. Porque aunque no todos argumenten tan propiamente como deberían, con todo esto porque no sería cosa creíble que Dios tuviese cuenta con lo que hacen los hombres sino fuese Criador del mundo: y no hay ninguno que de veras crea Dios haber criado al mundo, que no se persuada que El tenga cuenta con sus obras, no sin causa David procede por muy orden de lo uno a lo otro. Es verdad que aun los filósofos enseñan en general, que todas las partes del mundo toman su fuerza por una secreta inspiración de Dios, y nuestro entendimiento lo entiende así. Pero con todo esto ninguno de ellos subió tan alto como David, el cual hace subir consigo a todos los fieles diciendo: Todas las cosas tienen

sus ojos puestos en ti, para que les des mantenimiento a su tiempo: cuando tú se lo das, ellas lo cogen: y cuando tú abres tu mano, se hartan de bienes: pero, luego que tú vuelves tu rostro, desmáyense: cuando tú les quitas el espíritu, mueren, y se tornan en polvo: pero si otra vez envías tu espíritu, son criadas, y renuevas la haz de la tierra. Asimismo aunque los filósofos se conformen con lo que dice san Pablo, que nosotros en Dios tenemos ser, nos movemos y vivimos: pero con todo esto ellos están muy lejos de ser tocados al vivo del sentimiento de su gracia cual san Pablo la predica: la causa es, porque ellos no gustan aquel particular cuidado que Dios tiene de nosotros, por el cual se declara aquel su paterno favor con que nos trata.

2. Para mejor declarar esta diversidad, será menester saber, que la providencia de Dios tal, cual se nos pinta en la Escritura, se opone a la fortuna, y a todos los casos fortuitos. Y por cuanto esta opinión ha sido casi en todos tiempos en común recebida y aun el día de hoy casi todos la tengan: Que todas las cosas acontecen acaso: lo que se debería tener por persuadido de la providencia de Dios, no solamente es con esta mala opinión oscurecido, más aún casi soterrado del todo. Si alguno cae en manos de ladrones, o encuentra con bestias fieras, si levantándose de repente un viento se pierda en la mar, si la casa, o algún árbol cayéndose lo tomó debajo; si otro andando perdido por los desiertos halle remedio para su necesidad, si venga al puerto echándolo las mismas ondas de la mar, escapándose milagrosamente de la muerte por la distancia de solamente un dedo: todos estos sucesos así prósperos como adversos el juicio de la carne los imputa a la fortuna. Pero cualquiera que fuere por la boca de Cristo enseñado, que todos los cabellos de su cabeza están contados, buscará la causa muy más lejos, y tendrá por cierto que todo cuanto acontece, es gobernado por secreto consejo de Dios.

J. Calvino: *Institución de la Religión Christiana* (1536).

El pecado original **8.15**

Pues para que estas cosas no sean dichas de cosa incierta y no conocida definamos qué cosa es pecado original. Y yo no quiero examinar todas las definiciones con que los que han escrito lo han definido: mas solamente pondré una, la cual me parece muy conforme a la verdad. Digo pues pecado original ser una corrupción y perversidad hereditaria de nuestra naturaleza derramada por todas las partes del ánima: la cual cuanto a lo primero nos hace culpantes de la ira de Dios, y tras esto, produce en nosotros obras que la Escritura llama obras de carne. Y esto es propiamente lo que san Pablo tantas veces llama pecado. Las obras que de él proceden, como son adulterios, fornicaciones, hurtos, odios, muertes, glotonerías, él las llama según esta razón frutos de pecado: aunque todas estas obras son comúnmente llamadas pecados, así en toda la Escritura como en el mismo san Pablo. Es menester pues que consideremos estas dos cosas distintamente: conviene a saber que nosotros somos de tal manera corrompidos en todas las partes de nuestra naturaleza, que por esta corrupción somos con justo título condenados delante de Dios, al cual ninguna otra

cosa le puede agradar, sino justicia, inocencia y limpieza: y no se debe pensar que esta obligación se cause por solamente la falta de otro, como si nosotros pagásemos por el pecado de Adán sin haber nosotros cometido cosa alguna: porque esto que se dijo, que nosotros por el pecado de Adán somos hechos culpables delante del juicio de Dios, no quiere decir, que somos inocentes, y que sin haber merecido algún castigo padecemos la culpa de su pecado: mas porque por su transgresión fuimos todos revestidos de maldición dícese el habernos obligado. Con todo esto no entendamos que él nos hizo solamente culpados de la pena, sin nos haber comunicado su pecado. Porque a la verdad, el pecado que procedió de él reside en nosotros, al cual justamente se debe el castigo. Por lo cual S. Agustín, aunque muchas veces le llama pecado ajeno, para mostrar más claramente que nosotros lo tenemos de raza, con todo eso afirma ser propio a cada uno de nosotros. Y el mismo Apóstol clarísimamente rectifica que la muerte se apoderó sobre todos los hombres, porque todos pecaron: quiere decir, se han envuelto en el pecado original y manchado con sus manchas. Por esta causa los mismos niños sacando consigo del vientre de sus madres su condenación, no por el pecado ajeno, sino por el propio suyo son sujetados a ella. Porque aunque no hayan producido los frutos de su maldad, pero con todo eso tienen encerrada en sí la simiente: y lo que es más de notar, toda su naturaleza no es otra cosa que una simiente de pecado: por tanto no puede dejar de ser odiosa y abominable a Dios. De donde se sigue que Dios con justo título la repute por pecado: porque si no fuese culpa, no seríamos sujetos por él a condenación.

J. Calvino: *Institución de la Religión Christiana* (1536).

8.16 La naturaleza actual del hombre

Así que la voluntad, según que ella está ligada y detenida cautiva en la sujeción del pecado, en ninguna manera se puede mover al bien: tanto falta, que se pueda aplicar a él. Porque este tal movimiento es principio de convertirnos a Dios, lo cual en la Escritura totalmente se atribuye a la gracia de Dios. Como Jeremías ora al Señor: que le convierta, si El quiere que sea convertido. Por la cual razón el profeta en el mismo capítulo pintando la redención espiritual de los fieles, dice ellos ser rescatados de la mano de un más fuerte: denotando con estas palabras con cuán estrechas prisiones sea detenido el pecador todo el tiempo que dejado de Dios vive so la tiranía del diablo. Quédale empero la voluntad al hombre, la cual de su misma afección es inclinadísima a pecar, y busca todas las ocasiones que puede para pecar. Porque el hombre cuando él se enredó en esta necesidad, no fue despojado de la voluntad, mas de la sana y buena voluntad. (...)

Así es que debemos tener cuenta con esta distinción: que el hombre después de haber sido perdido por su caída, voluntariamente peca, no forzado, no constreñido: con una afección de su corazón propensísima a pecar, y no por fuerza forzada: por propio movimiento de su concupiscencia, no porque otro lo compela: y que con todo esto, su naturaleza es tan perversa, que no puede

ser inclinado ni encaminado sino al mal. Si esto es verdad, es notorio que él está sujeto, a que necesariamente peque.

J. Calvino: *Institución de la Religión Christiana* (1536).

La gracia 8.17

Yo soy, dice, la vid, vosotros sois los sarmientos, y mi padre es el labrador. Como el sarmiento no puede llevar fruto de sí mismo si no estuviere en la vid, así de la misma manera ni vosotros, si no estuviereis en mí: porque sin mí ninguna cosa podéis hacer. Si nosotros no damos más fruto de nosotros mismos que da un sarmiento cortado de su cepa, que es privado de su jugo, ya no es menester inquirir más cuán apta sea nuestra naturaleza para el bien. Ni esta conclusión es dudosa: Sin mí ninguna cosa podéis hacer. No dice que nosotros somos tan enfermos que no podemos hacerlo: mas convirtiéndonos en nada, excluye toda opinión del menor poder del mundo en nosotros. Si nosotros insertos en Cristo fructificamos como una cepa, la cual recibe su fuerza del humor de la tierra, del rocío del cielo, y del calor del sol, paréceme que ninguna parte nos resta en las buenas obras, si queremos dar enteramente a Dios todo lo que es suyo. (...)

La primera parte de la buena obra es la voluntad, la otra es el esfuerzo en ponerla por obra: de lo uno y de lo otro el autor es Dios. Síguese por tanto que si el hombre se atribuye a sí mismo alguna cosa, séase o en el querer el bien, o en ponerlo por obra, que tanto hurta a Dios. Si se dijese, que Dios ayuda a la voluntad débil, alguna cosa nos quedaría a nosotros: mas diciendo que hace la voluntad, en esto muestra que todo cuanto hay de bien en nosotros, viene de fuera, y no es nuestro. Y porque aun la misma voluntad buena con el peso de nuestra carne es oprimida, de suerte que no pueda salir con lo que pretende, luego añadió que para vencer las dificultades que se ponen, el Señor nos da constancia y esfuerzo para obrar hasta la fin. Porque de otra manera no pudiera ser verdad lo que en otro lugar dice: ser un solo Dios el que obra todas las cosas en todos. (...)

De esta manera pues el Señor comienza y perfecciona la buena obra en nosotros: y es que El por su gracia provoca nuestra voluntad a amar lo bueno, aficionarse a El, moverse a lo buscar y seguir. Además de esto que este amor, deseo y esfuerzo no desfallecen, ni se cansan, mas que duran hasta concluir la obra: finalmente que el hombre prosigue en el bien constantemente y persevera hasta la fin.

El mueve nuestra voluntad, no como ya por muchos años se ha enseñado y creído, que sea después en nuestra mano o obedecer, o contradecir al dicho movimiento: mas El la mueve con tal eficacia, que es menester que ella siga. Por esta razón lo que tantas veces se lee en san Crisóstomo, en ninguna manera debe ser admitido: Dios, dice, no retira, sino a aquellos que quieren ser retirados: con lo cual da a entender que Dios extendiendo a nosotros su mano, solamente espera si nos plazca ser ayudados con su favor. Nosotros bien concedemos que en el tiempo que el hombre aún estaba en su perfección, su

estado era tal, que se podía inclinar a la una parte, o a la otra: mas pues que Adán ha declarado con su ejemplo cuán miserable cosa sea el libre albedrío, si no es que Dios quiera en nosotros y pueda todo, ¿qué provecho tendremos cuando Él nos reparte su gracia de esta manera? Antes nosotros mismos la oscurecemos y deshacemos con nuestra ingratitud. Porque el Apóstol no nos enseña sernos ofrecida la gracia de querer el bien, si la aceptemos, mas que Dios hace y forma en nosotros el querer: lo cual no es otra cosa sino que Dios por su Espíritu encamina nuestro corazón, lo vuelve y rige, y en él, como en cosa suya reina. Y por Ezequiel no promete Dios de dar a sus escogidos corazón nuevo para solamente este fin que puedan caminar en sus mandamientos, mas para que de hecho caminasen. Ni de otra manera se puede entender lo que dice Cristo: Cualquiera que hubiere sido instruido de mi Padre, viene a mí, si no se entiende que la gracia de Dios es por sí misma eficaz para cumplir y perfeccionar su obra: como san Agustín lo mantiene: la cual gracia El no reparte a cada cual sin diferencia ninguna: como comúnmente suelen decir, lo cual (si no me engaño) es de Occam: que ella a persona ninguna, que hace lo que es en sí, es negada. Es verdad que es menester enseñar a los hombres que la bondad de Dios está propuesta a todos cuantos la buscan, sin excepción alguna. Mas siendo así que ninguno la comienza a buscar antes que sea inspirado del cielo, no se debe ni aun en esto menoscabar la gracia de Dios. Cierto esta prerrogativa pertenece solamente a los elegidos, que siendo regenerados por el Espíritu de Dios, sean por El guiados y regidos. (...)

De la Justificación de la Fe, y primeramente de la definición del nombre, y de la cosa.

Paréceme que asaz diligentemente he declarado en lo pasado, que no resta a los hombres, sino un solo y único refugio, para alcanzar salud: conviene a saber la Fe, pues que por la Ley son todos malditos. También me parece que he suficientemente tratado qué cosa sea Fe, y qué beneficios y gracias de Dios ella comunique a los hombres, y qué frutos produzca en ellos. La suma fue ésta, que Jesucristo nos es por la benignidad de Dios presentado, que nosotros lo aprehendemos y poseemos por Fe, con la participación del cual nosotros recibimos doble gracia. La primera es, que siendo, nosotros reconciliados con Dios por la inocencia de Cristo, en lugar de tener un juez en los cielos que nos condenase, tenemos un Padre clementísimo: la segunda es que somos santificados por su Espíritu, para que nos ejercitemos en inocencia y en limpieza de vida. Y cuanto a la regeneración, la cual es la segunda gracia, ya se ha dicho cuánto me pareció ser expediente. (...)

Y para que no demos de hocicos al primer paso (lo cual nos acontecería si viniésemos a disputar de una cosa incierta y no conocida) conviene que primeramente declaremos qué signifiquen estas maneras de hablar. El hombre ser justificado delante de Dios. Ser justificado por Fe, o por obras. Aquél se dice ser justificado delante de Dios, que es reputado por justo delante del juicio de Dios, y es acepto por su justicia: porque de la manera que Dios abomina la iniquidad, así el pecador no puede hallar gracia delante de su presen-

cia, en cuanto es pecador, y en el entretanto que es tenido por tal. Por tanto donde quiera que hay pecado, allí también se muestra la ira y castigo de Dios. Es pues justificado aquel que no es tenido por pecador, sino por justo, y con este título parece delante del tribunal de Dios, delante del cual todos los pecadores son confundidos y no osan parecer. Como cuando un inocente que no ha hecho mal ninguno es acusado delante de un justo juez, este tal hombre después que fuere juzgado conforme a su inocencia, se dice que el juez lo justificó: así de la misma manera diremos un hombre ser justificado delante de Dios, que siendo sacado del número de los pecadores, Dios abona y aprueba su justicia. Por esta misma razón un hombre se dirá ser justificado por las obras, en cuya vida habrá una tal limpieza y santidad, que merezca el título de justicia delante del tribunal de Dios: o bien, que él pueda con la integridad de sus obras responder y satisfacer al juicio de Dios. Por el contrario, aquél será justificado por la Fe, que siendo excluido de la justicia de las obras, aprehende la justicia de Cristo por la Fe, con la cual vestido, no como pecador, mas como justo se presenta delante de la majestad divina. De esta manera en suma decimos, nuestra justificación ser la acepción con que El recibiéndonos en su gracia nos tiene por justos. Y decimos ella consistir en la remisión de los pecados y en la imputación de la justicia de Cristo.

J. Calvino: *Institución de la Religión Christiana* (1536).

La predestinación **8.18**

Llamamos predestinación al eterno decreto de Dios con que su Majestad ha determinado lo que quiere hacer de cada uno de los hombres: porque El no los cría a todos en una misma condición y estado: mas ordena los unos a vida eterna, y los otros a perpetua condenación. Por tanto según el fin a que el hombre es criado, así decimos que es predestinado o a vida, o a muerte. (...)

Decimos pues (como la Escritura evidentemente lo muestra) que Dios haya una vez constituido en su eterno e inmutable consejo aquellos que El quiso que fuesen salvos, y aquellos también que fuesen condenados. Decimos que este consejo, cuanto lo que toca a los electos, es fundado sobre la gratuita misericordia divina sin tener respeto ninguno a la dignidad del hombre: al contrario, que la entrada de vida es cerrada a todos aquellos que El quiso entregar a que fuesen condenados, y que esto se hace por su secreto e incomprensible juicio, el cual con todo esto es justo e irreprensible. Asimismo enseñamos la vocación ser en los electos un testimonio de su elección: item que la justificación es una otra marca y nota, hasta tanto que ellos vendrán a gozar de la gloria en la cual consiste su cumplimiento. Y de la manera que el Señor marca a aquellos que El ha elegido, llamándolos y justificándolos, así por el contrario excluyendo los réprobos, o de la noticia de su nombre, o de la santificación de su Espíritu, muestra con estas señales cuál será su fin, y qué juicio les esté aparejado. No haré aquí mención de muy muchos desatinos que hombres vanos se han imaginado para echar por tierra la predestinación. Porque no han menester ser confutados, pues que luego al momento que son pro-

nunciados, ellos mismos muestran su falsedad y mentira. Solamente me detendré en considerar las razones que se debaten entre gente docta, o las que podrían causar algún escrúpulo y dificultad a los simples: o bien los que tienen cualquier apariencia para hacer creer que Dios no sería justo, si fuese tal cual nosotros tocante a esta materia de la predestinación creemos que es. (...)
Confirmación de esta doctrina por testimonios de la Escritura.

Todas estas cosas que habíamos dicho, no las admiten todos, mas muy muchos hay que se oponen y contradicen: y principalmente contra la gratuita elección de los fieles: la cual con todo esto siempre queda en su ser. Comúnmente se piensan los hombres que Dios escoge de entre los hombres a éste y a éste, según que El ha previsto que los méritos de cada cual serían: así que adopta por hijos a aquellos que El ha previsto que no serán indignos de su gracia: mas a aquellos que El sabe que serán inclinados a malicia y sin piedad, que los deja en su condenación. Tales gentes hacen de la presencia de Dios como de un velo, con que no solamente oscurecen su elección, más aún hacen creer que su origen de ella depende de otra parte. Y esta común opinión no es solamente del vulgo, mas en todos tiempos ha habido gente docta que la haya mantenido: lo cual libremente confieso, a fin que ninguno se piense que alegando sus nombres haya hecho gran cosa contra la verdad: porque la verdad de Dios es tan cierta, cuanto lo que toca a esta materia, que no puede ser derribada, y es tan clara, que no puede ser oscurecida por la autoridad de los hombres.

J. Calvino: *Institución de la Religión Christiana* (1536).

8.19 La Iglesia calvinista

Yo creo ser asaz notorio por lo que ya habíamos dicho, qué es lo que debemos sentir de la Iglesia visible, que nosotros podemos palpar y conocer. Porque habíamos dicho, que la Escritura habla en dos maneras de la Iglesia. Unas veces cuando nombra Iglesia, entiende la Iglesia, que verdaderamente es Iglesia delante del Señor, en la cual ningunos otros son recibidos sino solamente aquellos que por gracia de adopción son hijos de Dios y por la santificación del Espíritu son miembros verdaderos de Cristo: y entonces no solamente entiende la Escritura los santos que en este mundo viven, mas aun también todos cuantos han sido desde el principio del mundo. Muy muchas veces también por el nombre de Iglesia entiende toda la multitud de hombres que está derramada por todo el universo: que hace una misma profesión de honrar a Dios y a Jesucristo: que tiene al Bautismo por testimonio de su fe: que con la participación de la Cena testifica su unión en la verdadera doctrina y en caridad: que conviene en la palabra de Dios, y que para enseñar esta palabra entretiene el ministerio que Cristo ordenó. En esta Iglesia hay muy muchos hipócritas mezclados con los buenos, que no tienen otra cosa ninguna de Cristo, sino solamente el título y apariencia: hay en ella muchos ambiciosos, avariciosos, envidiosos, maldecidores, hay también algunos de ruin y mala vida, los cuales son soportados por algún tiempo: o porque no pueden ser por

legítimo juicio convencidos, o porque la disciplina no está siempre en el vigor que debería estar. De la misma manera pues que debemos creer la Iglesia invisible a nosotros, y conocida de solo Dios, así también se nos manda que honremos esta Iglesia visible, y que nos entretengamos en su comunión.

Por tanto el Señor con unas ciertas marcas y notas nos la da a conocer, tanto cuanto nos conviene conocerla. Esta, cierto, es una singular prerrogativa que Dios se reservó para sí solo, conocer quién sean los suyos: como ya habíamos alegado de san Pablo. Y de cierto que se han proveído en esto, a fin que la temeridad de los hombres no se adelantase tanto, avisándonos con la cotidiana experiencia cuán mucho sus secretos juicios traspasen nuestros entendimientos. Porque por una parte los mismos que parecían totalmente perdidos, y que no tenían remedio ninguno, se reducen a buen camino: por otra parte, los que parecían que ellos eran, y otros no: muy muchas veces caen. Así que según la oculta predestinación de Dios (como dice san Agustín) muy muchas ovejas hay fuera, y muy muchos lobos hay dentro. Porque El conoce y tiene marcados los que ni lo conocen a El, ni se conocen a sí mismos. Cuanto a aquellos que exteriormente traen su marca, no hay sino solamente sus ojos de El que vean quién sean sin hipocresía ninguna, y quién sean los que hayan de perseverar hasta la fin: lo cual es lo principal de nuestra salvación. Por otra parte también, viendo el Señor que nos convenía en cierta manera saber a quién hubiésemos de tener por sus hijos, El se acomodó en esto con nuestra capacidad. Y por cuanto para esto no había necesidad de certidumbre de fe, El puso en su lugar un juicio de caridad, con que reconozcamos por miembros de la Iglesia a aquellos que con confesión de fe, con ejemplo de vida y con participación de los sacramentos profesan juntamente con nosotros un mismo Dios y un mismo Cristo. Pero por cuanto teníamos mucha mayor necesidad de conocer el cuerpo de la Iglesia para nos juntar con él, El nos la ha marcado con certísimas marcas, con que claramente y al ojo veamos la Iglesia.

Veis aquí pues cómo veremos la Iglesia visible: donde quiera que veamos sinceramente ser predicada la palabra de Dios y los sacramentos ser administrados conforme a la institución de Jesucristo, no debemos en manera ninguna dudar que no haya allí Iglesia: pues que su promesa en ninguna manera puede faltar: donde quiera que están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy en medio de ellos.

J. Calvino: *Institución de la Religión Christiana* (1536).

Capítulo 9
CONTRARREFORMA Y GUERRAS DE RELIGION

ANTE la extensión del fenómeno de la Reforma religiosa la Iglesia romana emprendió el proceso paralelo de la Contrarreforma, en el que pueden distinguirse dos fundamentales aspectos: el movimiento de renovación religiosa y el enfrentamiento al protestantismo, que determinará el desplazamiento de las diferencias teológicas hasta llegar al conflicto, tanto en el terreno social (intolerancia), como en el político (guerras de religión).

La Contrarreforma es indudablemente un fenómeno reactivo tanto en sus orígenes como en sus planteamientos, por cuanto el movimiento reformista determina el terreno de controversia y obliga a fijar la ortodoxia frente a la doctrina que ha dejado de serlo. De este planteamiento polémico se derivan influencias que en unos casos suponen *imitación*, como ocurre cuando la Iglesia católica trata de proporcionar, a través de ciertas fórmulas devotas, garantías terrenas de la salvación, ajenas a su doctrina teológica, para compensar las ofrecidas por los protestantes, y, en otros, *reacción* que tiende a acentuar el carácter diferencial (triunfalismo católico frente a la austeridad calvinista, afirmación de la tradición frente al biblicismo pro-

testante, consolidación del *ordo clericalis* dentro de la Iglesia frente al sacerdocio universal, etc.).

El movimiento de renovación religiosa tiene en Ignacio de Loyola su figura más significativa, en tanto la labor de fijación doctrinal será realizada por el Concilio de Trento, que marcará toda una época de la historia de la Iglesia.

Ignacio de Loyola, calificado de «primer católico moderno», integra en el dogma el individualismo renacentista y la educación humanista, al tiempo que confiere un sentido religioso a la sensibilidad artística de su época (Barroco). Al igual que en el caso de Lutero, su experiencia religiosa arranca de la preocupación por su personal salvación, que en Manresa le hará vivir una penosa experiencia, debido a los escrúpulos de su conciencia, de la que no saldrá sino a partir del momento en que los eliminó por considerarlos obra del demonio **[1]**.

El individualismo de Ignacio de Loyola le lleva a ver en la conciencia la realidad fundamental del hombre, porque es en ella donde se decide la bondad o maldad de la vida humana. Para penetrar en lo más profundo del ser y del querer del hombre crea el *examen de conciencia* **[2]**.

El examen permite: 1) descubrir el fin último del hombre en hacer la voluntad de Dios —«El hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro señor y, mediante esto, salvar su ánima»— al tiempo que pone de manifiesto la condición pecadora del hombre que le aleja infinitamente de su fin **[3]**.

2) La conciencia del pecado permite su objetivación, es decir, distinguir frente a las fórmulas protestantes, entre el hombre que peca y el pecado que comete. En los *Ejercicios espirituales* insistirá reiteradamente en fórmulas como: «pedir gracia para conocer los pecados y lanzallos», «para que sienta interno conocimiento de mis pecados».

3) La distinción entre pecado y pecador implica la posibilidad de que el hombre escape a su condición, aborreciendo sus pecados [4] y al servicio de esta causa Ignacio de Loyola aportará todos los recursos de la voluntad y del sentimiento. Los *Ejercicios* reflejan la personal experiencia ignaciana de la alternancia en la vida espiritual, de estados anímicos contrapuestos, y brindan a las almas los medios para superar tales situaciones mediante el desarrollo de una firme voluntad dirigida a la justificación. Por este motivo cada ejercicio concluye con una *decisión* y el problema central de la nueva práctica religiosa es el problema de la *elección de estado* [5]. Para ayudar al ejercitante en el desarrollo de su voluntad, Ignacio de Loyola utiliza los recursos derivados de un profundo análisis psicológico que le lleva a descubrir las posibilidades de la imaginación (*composición*) [6] o las de la interacción corpóreo-espiritual (*modos de orar*) [7].

La religiosidad ignaciana dominada por los valores del sentimiento y la voluntad, unida al activismo y la obligación de «vivir en el siglo» que impuso a los miembros de la Compañía de Jesús, forjaron los instrumentos más eficaces para la conquista religiosa de las conciencias a la doctrina definida por la Iglesia en el Concilio de Trento. El Concilio se enfrentó desde sus orígenes al doble problema de la reforma moral de la Iglesia, a cuya falta se atribuía por muchos el fenómeno de la Reforma, y la necesidad de definir con inequívoca precisión la doctrina ortodoxa frente a la herejía.

La reunión del Concilio, reclamado por la opinión y los poderes políticos, tuvo una larga gestación antes de que pudiera abrir sus sesiones en los últimos días de 1545, para enfrentarse de inmediato con el problema de la prioridad entre las cuestiones teológicas y la reforma moral de la Iglesia, conflicto en el que se transparentan las preocupaciones políticas del emperador, y

que se resolvió afrontando simultáneamente ambas cuestiones. En el terreno de la doctrina se acordó seguir la confesión de Augsburgo [8.9] para contraponer en cada punto la tesis ortodoxa a la fórmula condenada. En la cuarta sesión se tomaron dos decisiones que habían de influir decisivamente en los siguientes acuerdos, al declarar de igual valor (*pari pietatis affectu*) la tradición y las sagradas Escrituras, al tiempo que se proclamaba como versión auténtica de éstas la traducción latina (*Vulgata*) de san Jerónimo, quedando su explicación reservada a los sacerdotes.

En el problema nuclear de la justificación se replanteó, para ser finalmente excluida, la fórmula que en la dieta de Ratisbona había alcanzado un momentáneo acuerdo entre Melanchton y el cardenal Contarini, basada en la distinción entre *justificación inherente* e *imputada*. En su lugar se aprobaron en la sexta sesión (enero 1547) los capítulos que fijaban la doctrina de la Iglesia en este punto en que aparecía como esencial:

1) la cooperación de la humana voluntad con la gracia divina, considerada como condición primera para la justificación que hace nacer la posibilidad del merecer humano,

2) la santificación interior del hombre mediante la gracia santificante frente a la idea de una justificación imputada **[8]**.

Finalmente se llegó a un acuerdo en cuanto al número de los sacramentos que fijaron en siete, reservando al sacerdote la comunión bajo las dos especies, y a su eficacia, derivada del hecho de la impartición (*ex opere operato*) y no de la fe **[9]**.

En tanto las cuestiones teológicas se resolvieron en votaciones unánimes, el problema de la reforma moral de la Iglesia enfrentó de inmediato a los obispos españoles y en general imperiales con la mayoría italiana. Los intentos de abolir o al menos limitar la exención jurisdiccional de los regulares, o la pretensión de Ca-

rranza de hacer la obligación de residencia de los prelados de *iure divino*, no lograron la necesaria mayoría y continuaron debatiéndose en las etapas sucesivas, prohibiéndose en cambio la pluralidad de beneficios, etc. **[10]**.

En el momento de la suspensión de sus sesiones (enero 1548) el Concilio ha realizado la parte fundamental de su tarea y no le quedan para el segundo período (1550-52) sino definir la doctrina *De Sacramentis*, fijando la necesidad de la confesión auricular, el carácter judicial de la absolución y la necesidad de la santificación, así como la fórmula de la transubstanciación y la subsiguiente exigencia de la adoración. La extremaunción, calificada por Lutero de simple ceremonia, fue declarada auténtico sacramento **[11]**. En la última etapa (1562-64) al tiempo que se condenaban las tesis galicanas del cardenal de Lorena, se aprobaba un esquema de reforma elaborado por Morone que constituía una mediación entre las tesis enfrentadas, regulando el nombramiento de obispos, la organización de sínodos diocesanos, la reforma de los capítulos catedralicios, etc. **[12]**.

La aplicación de los *decreta tridentina* fue impuesta por los pontífices no sólo con su promulgación por la bula *Benedictus Deus et Pater* de Pío IV, sino a través de la creación de una congregación de cardenales que velase por la correcta interpretación de los acuerdos. Al mismo tiempo los pontífices cuidaron de imponer la doctrina mediante la difusión de textos doctrinales o litúrgicos únicos (*Catecismos romanos*, *Breviario* de 1568, *Misal* de 1570, *Vulgata Sixtina* cuya edición definitiva no se fijará hasta 1592) y la creación, para precaver las desviaciones doctrinales, del *Index librorum prohibitorum* **[13]**.

El pluralismo religioso surgido de los planteamientos teológicos de los reformadores condujo a la formación de la Iglesia de Estado luterana o de la teocracia calvinista, que, al igual que la católica, afirmarán muy pronto una pretensión exclusivista

al menos en el interior de cada entidad política. Ante la imposilidad de hallar fórmulas de acuerdo que salven la unidad religiosa o simples normas de coexistencia entre individuos de diversa religión se llegará a un intento de solución política del problema de la pluralidad religiosa, haciendo al príncipe garante y defensor de la unidad religiosa dentro de su reino. Es la fórmula que pone fin al primer ciclo del conflicto con ocasión de la dieta de Augsburgo (1555) en que los príncipes católicos presentaron la fórmula (*ubi unus dominus, ibi una sit religio*) muy próxima al texto *cuius regio, eius religio* que sintetiza el sentido de la paz religiosa. En ella se establecía la libertad de conciencia de los príncipes (*ius reformandi*) y teóricamente de los súbditos a los que en caso de discrepancia no les quedará sino el *beneficium emigrationis* **[14]**.

La paz de Augsburgo contiene la formulación doctrinal de la intolerancia que va a convertirse en elemento dominante de la vida social del continente. Por un lado se producirán las violentas convulsiones derivadas de la simple conversión de un príncipe, que tiene en el Palatinado, hasta su definitiva conversión al calvinismo, el ejemplo más espectacular de alternancias periódicas. De otro determinará la aparición de sistemas de fiscalización y extirpación (Inquisición) e inspirará un radical unitarismo religioso dentro de las fronteras políticas **[15]**.

La intolerancia, eficaz mientras se aplicó en pequeños Estados o en lugares donde sólo existían reducidas minorías de disidentes a los que se podía exterminar o imponer el destierro sin demasiadas dificultades, mantuvo una apariencia de solución. Cuando la Reforma alcanzó a monarquías como Francia o afectó a grandes zonas de la población como en los Países Bajos la solución de la emigración dejó de ser viable y planteó el conflicto bajo la forma de la guerra de religión, cuya más espectacular manifestación será la Guerra de los Treinta años.

El resultado de los conflictos no fue en ningún caso decisivo en el terreno religioso y al final se recurrió a fórmulas de transacción basadas en la tolerancia —Edicto de Nantes **[16]**, paz de Westfalia **[17]**— ya que la idea de la libertad religiosa, defendida por los humanistas en los orígenes del conflicto, fue eliminada de resultas de la violencia del antagonismo.

Textos 9

9.1 La experiencia ignaciana

Mas en esto vino a tener muchos trabajos de escrúpulos. Porque, aunque la confesión general que había hecho en Monserrate había sido con asaz diligencia y toda por escrito, como está dicho, todavía le parecía a las veces que algunas cosas no había confesado, y esto le daba mucha aflicción; porque, aunque confesaba aquello, no quedaba satisfecho. Y así empezó a buscar algunos hombres espirituales que le remediasen de estos escrúpulos; mas ninguna cosa le ayudaba. Y, en fin, un doctor de la Seo, hombre muy espiritual que allí predicaba, le dijo un día en la confesión que escribiese todo lo que se podía acordar. Hízolo así; y después de confesado, todavía le tornaban los escrúpulos, adelgazándose cada vez las cosas, de modo que él se hallaba muy atribulado; y aunque casi conocía que aquellos escrúpulos le hacían mucho daño, que sería bueno quitarse de ellos, mas no lo podía acabar consigo. Pensaba algunas veces que le sería remedio mandarle su confesor en nombre de Jesucristo que no confesase ninguna de las cosas pasadas, y así deseaba que el confesor se lo mandase, mas no tenía osadía para decírselo al confesor.

Mas sin que él se lo dijese, el confesor vino a mandarle que no confesase ninguna cosa de las pasadas, si no fuese alguna cosa tan clara. Mas, como él tenía todas aquellas cosas por muy claras, no aprovechaba nada este mandamiento, y así siempre quedaba con trabajo. A este tiempo estaba el dicho en una camarilla que le habían dado los dominicanos en su monasterio, y perseveraba en sus siete horas de oración de rodillas, levantándose a media noche continuamente, y en todos los más ejercicios ya dichos; mas en todos ellos no hallaba ningún remedio para sus escrúpulos, siendo pasados muchos meses que le atormentaban; y una vez, de muy atribulado de ellos, se puso en oración, con el fervor de la cual comenzó a dar gritos a Dios vocalmente, diciendo: —*Socórreme, Señor, que no hallo ningún remedio en los hombres, ni en ninguna criatura; que, si yo pensase de poderlo hallar, ningún trabajo me sería grande.*

Muéstrame tú, Señor, dónde lo halle, que aunque sea menester ir en pos de un perrillo para que me dé el remedio, yo lo haré—.

Estando en estos pensamientos, le venían muchas veces tentaciones, con grande ímpetu, para echarse de un agujero grande que aquella su cámara tenía y estaba junto del lugar donde hacía oración. Mas, conociendo que era pecado matarse, tornaba a gritar: —*Señor, no haré cosa que te ofenda*—, replicando estas palabras, así como las primeras, muchas veces. Y así le vino al pensamiento la historia de un santo, el cual, para alcanzar de Dios una cosa que mucho deseaba, estuvo sin comer muchos días hasta que la alcanzó. Y estando pensando en esto un buen rato, al fin se determinó de hacerlo, diciendo consigo mismo que no comería ni bebería hasta que Dios le proveyese, o que se viese ya del todo cercana la muerte; porque, si le acaeciese verse in extremis, de modo que, si no comiese, se hubiese de morir luego, entonces determinaba de pedir pan y comer (como si lo pudiera él en aquel extremo pedir, ni comer).

Esto acaeció un domingo después de haberse comulgado; y toda la semana perseveró sin meter en la boca ninguna cosa, no dejando de hacer los sólitos ejercicios, aun de ir a los oficios divinos, y de hacer su oración de rodillas, aun a media noche, etc. Mas venido el otro domingo, que era menester ir a confesarse, como a su confesor solía decir lo que hacía muy menudamente, le dijo también como en aquella semana no había comido nada. El confesor le mandó que rompiese aquella abstinencia; y aunque él se hallaba con fuerzas todavía, obedeció al confesor, y se halló aquel día y el otro libre de los escrúpulos; mas el tercero día que era el martes, estando en oración, se comenzó a acordar de los pecados; y así, como una cosa que se iba enhilando, iba pensando de pecado en pecado del tiempo pasado, pareciéndole que era obligado otra vez a confesarlos. Mas en la fin de estos pensamientos le vinieron unos disgustos de la vida que hacía, con algunos ímpetus de dejarla; y con esto quiso el Señor que despertó como de sueño. Y como ya tenía alguna experiencia de la diversidad de espíritus con las lecciones que Dios le había dado, empezó a mirar por los medios con que aquel espíritu era venido, y así se determinó con grande claridad de no confesar más ninguna cosa de las pasadas; y así de aquel día adelante quedó libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cierto que nuestro Señor le había querido librar por su misericordia.

Ultra de sus siete horas de oración, se ocupaba de ayudar algunas almas que allí le venían a buscar, en cosas espirituales, y todo lo más del día que le vacaba daba a pensar en cosas de Dios, de lo que había aquel día meditado o leído. Mas, cuando se iba acostar, muchas veces le venían grandes noticias, grandes consolaciones espirituales, de modo que le hacían perder mucho del tiempo que él tenía destinado para dormir, que no era mucho; y mirando él algunas veces por esto, vino a pensar consigo que tenía tanto tiempo determinado para tratar con Dios, y después todo el resto del día; y por aquí empezó a dudar si venían de buen espíritu aquellas noticias, y vino a concluir consigo que era mejor dejarlas y dormir el tiempo destinado, y lo hizo así.

San Ignacio de Loyola: *Autobiografía* (c. 1555).

Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan: las buenas para rescibir y las malas para lanzar: y son más propias para la primera semana.

2.ª *Regla.* La segunda: en las personas que van intensamente purgando sus pecados, y en el servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo, es el contrario modo que en la primera regla; porque entonces propio es del mal espíritu morder, tristar y poner impedimentos inquietando con falsas razones, para que no pase adelante; y propio del bueno dar ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud, facilitando y quitando todos impedimentos, para que en el bien obrar proceda adelante.

SAN IGNACIO DE LOYOLA: *Ejercicios espirituales* (c. 1534).

9.2 EL EXAMEN DE CONCIENCIA

La primera anotación es que, por este nombre, *exercicios espirituales*, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman *exercicios espirituales*.

SAN IGNACIO DE LOYOLA: *Ejercicios espirituales* (c. 1534).

9.3 PUNTOS DEL EXAMEN DE CONCIENCIA

El tercero: mirar quién soy yo disminuyéndome por ejemplos: 1.º, cuánto soy yo en comparación de todos los hombres; 2.º, qué cosa son los hombres en comparación de todos los ángeles y santos del paraíso; 3.º, mirar qué cosa es todo lo criado en comparación de Dios: pues yo solo ¿qué puedo ser?; 4.º, mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea; 5.º, mirarme como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima.

El cuarto: considerar quién es Dios, contra quien he pecado, según sus atributos, comparándolos a sus contrarios en mí: su sapiencia a mi ignorancia, su omnipotencia a mi flaqueza, su justicia a mi iniquidad, su bondad a mi malicia.

El quinto: exclamación admirative con crecido afecto, discurriendo por todas las criaturas, cómo me han dejado en vida y conservado en ella; los ángeles cómo sean cuchillo de la justicia divina, cómo me han sufrido y guardado y rogado por mí; los santos cómo han sido en interceder y rogar por mí, y los cielos, sol, luna, estrellas y elementos, frutos, aves, peces y animales; y la tierra cómo no se ha abierto para sorberme, criando nuevos infiernos para siempre penar en ellos.

Coloquio. Acabar con un coloquio de misericordia, razonando y dando gracias a Dios nuestro Señor, porque me ha dado vida hasta ahora, proponiendo enmienda con su gracia para adelante. *Pater noster.*

SAN IGNACIO DE LOYOLA: *Ejercicios espirituales* (c. 1534).

SEPARACIÓN ENTRE PECADO Y PECADOR 9.4

El primer coloquio de Nuestra Señora para que me alcance gracia de su Hijo y Señor para tres cosas: la 1.ª, para que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento de ellos; la 2.ª, para que sienta el desorden de mis operaciones, para que, aborreciendo, me enmiende y me ordene; la 3.ª, pedir conocimiento del mundo, para que aborreciendo aparte de mí las cosas mundanas y vanas y con esto un *Avemaría.*

SAN IGNACIO DE LOYOLA: *Ejercicios espirituales* (c. 1534).

ELECCIÓN DE ESTADO 9.5

El primer modo para hacer sana y buena elección contiene en sí seis puntos.

El *primer punto* es proponer delante la cosa sobre que quiero hacer elección, así como un oficio o beneficio para tomar o dejar, o de otra cualquier cosa que cae en elección mutable.

Segundo: es menester tener por objeto el fin para que soy criado, que es para alabar a Dios nuestro Señor y salvar mi ánima, y con esto hallarme indiferente sin afección alguna desordenada, de manera que no esté más inclinado ni afectado a tomar la cosa propuesta que a dejarla, ni más a dejarla que a tomarla; mas que me halle como en medio de un peso para seguir aquello que sintiere ser más en gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima.

Tercero: pedir a Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer acerca de la cosa propósita, que más su alabanza y gloria sea, discurriendo bien y fielmente con mi entendimiento y eligiendo conforme su santísima y beneplácita voluntad.

Cuarto: considerar raciocinando cuántos cómodos o provechos se me siguen con el tener el oficio o beneficio propuesto, para sola la alabanza de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima; y, por el contrario, considerar asimismo los incómodos y peligros que hay en el tener. Otro tanto haciendo en la segunda parte, es a saber, mirar los cómodos y provechos en el no tener; y asimismo, por el contrario, los incómodos y peligros en el mismo no tener

Quinto: después que así he discurrido y raciocinado a todas partes sobre la cosa propósita, mirar dónde más la razón se inclina, y así según la mayor moción racional, y no moción alguna sensual, se debe hacer deliberación sobre la cosa propósita.

Sexto: hecha la tal elección o deliberación, debe ir la persona que tal ha hecho, con mucha diligencia, a la oración delante de Dios nuestro Señor y ofrecerle la tal elección para que su divina majestad la quiera recibir y confirmar, siendo su mayor servicio y alabanza.

El segundo modo para hacer sana y buena elección contiene en sí cuatro reglas y una nota.

La *primera* es que aquel amor que me mueve y me hace elegir la tal cosa, descienda de arriba del amor de Dios, de forma que el que elige sienta primero en sí que aquel amor más o menos que tiene a la cosa que elige es sólo por su Criador y Señor.

La 2.ª: mirar a un hombre que nunca he visto ni conocido y deseando yo toda su perfección, considerar lo que yo le diría que hiciese y eligiese para mayor gloria de Dios nuestro Señor y mayor perfección de su ánima, y haciendo yo asimismo, guardar la regla que para el otro pongo.

La 3.ª: considerar como si estuviese en el artículo de la muerte, la forma y medida que entonces querría haber tenido en el modo de la presente elección, y reglándome por aquélla, haga en todo la mi determinación.

La 4.ª: mirando y considerando cómo me hallaré el día del juicio, pensar cómo entonces querría haber deliberado acerca la cosa presente, y la regla que entonces querría haber tenido, tomarla ahora, porque entonces me halle con entero placer y gozo.

Nota. Tomadas las reglas sobredichas para mi salud y quietud eterna, haré mi elección y oblación a Dios nuestro Señor, conforme al sexto punto del primer modo de hacer elección.

San Ignacio de Loyola: *Ejercicios espirituales* (c. 1534).

9.6 La composición ignaciana

Quinto ejercicio es meditación del infierno; contiene en sí, después de la oración preparatoria y dos preámbulos, cinco puntos y un coloquio.

La *oración preparatoria* sea la sólita.

El *primer preámbulo* composición, que es aquí ver con la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del infierno.

El *segundo,* demandar lo que quiero: será aquí pedir interno sentimiento de la pena que padecen los dañados, para que si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado.

El *primer punto* será ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos, y las ánimas como en cuerpos ígneos.

El 2.º: oír con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias, contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos.

El 3.º: oler con el olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas pútridas.

El 4.º: gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme de la conciencia.

El 5.º: tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas. (...)

Primer ejercicio es meditación con las tres potencias sobre el 1.º, 2.º y 3.º pecado; contiene en sí, después de una oración preparatoria y dos preámbulos, tres puntos principales y un coloquio.

El primer preámbulo es composición viendo el lugar. Aquí es de notar que en la contemplación o meditación visible, así como contemplar a Cristo nuestro Señor, el cual es visible, la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo, así como un templo o monte, donde se halla Jesucristo o Nuestra Señora, según lo que quiero contemplar. En la invisible, como es aquí de los pecados, la composición será ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima ser encarcelada en este cuerpo corruptible y todo el compósito en este valle, como desterrado entre brutos animales; digo todo el compósito de ánima y cuerpo.

San Ignacio de Loyola: *Ejercicios espirituales* (c. 1534).

Modos de orar 9.7

La *primera manera de orar* es cerca de los diez mandamientos y de los siete pecados mortales, de las tres potencias del ánima y de los cinco sentidos corporales: la cual manera de orar es más dar forma, modo y ejercicios, cómo el ánima se apareje y aproveche de ellos y para que la oración sea acepta, que no dar forma ni modo alguno de orar. (...)

El *segundo modo de orar* es que la persona, de rodillas o sentado, según la mayor disposición en que se halla y más devoción le acompaña, teniendo los ojos cerrados o hincados en un lugar sin andar con ellos variando, diga *Pater,* y esté en la consideración de esta palabra tanto tiempo, cuanto halla significaciones, comparaciones, gusto y consolación en consideraciones pertinentes a la tal palabra, y de la misma manera haga en cada palabra del *Pater noster* o de otra oración cualquiera que de esta manera quisiere orar. (...)

El *tercero modo de orar* es que con cada un anhélito o resollo se ha de orar mentalmente diciendo una palabra del *Pater noster* o de otra oración que se rece, de manera que una sola palabra se diga entre un anhélito y otro, y mientras durare el tiempo de un anhélito a otro, se mire principalmente en la significación de la tal palabra, o en la persona a quien reza, o en la bajeza de sí mismo, o en la diferencia de tanta alteza a tanta bajeza propia; y por la misma forma y regla procederá en las otras palabras del *Pater noster;* y las otras oraciones, es a saber; *Ave María, Anima Christi, Credo* y *Salve Regina,* hará según que suele. (...)

Adiciones para mejor hacer los ejercicios y para mejor hallar lo que desea.

La 4.ª: entrar en la contemplación cuándo de rodillas, cuándo postrado en tierra, cuándo supino rostro arriba, cuándo asentado, cuándo en pie, andando siempre a buscar lo que quiero. En dos cosas advertiremos: la primera es que, si hallo lo que quiero de rodillas, no pasaré adelante, y si postrado, asimismo, etc.; la segunda, en el punto en el cual hallare lo que quiero, ahí me reposaré sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga.

San Ignacio de Loyola: *Ejercicios espirituales* (c. 1534).

9.8 Decreto sobre la justificacion (1547)

Modo de esta preparación.

Dispónense pues para la justificación, cuando movidos y ayudados por la gracia divina, conciben la fe por el oído, y se inclinan libremente a Dios, creyendo ser verdad lo que sobrenaturalmente ha revelado y prometido; y en primer lugar, que Dios justifica al pecador por su gracia adquirida *en la redención por Jesucristo*; y en cuanto reconociéndose por pecadores, y pasando del temor de la divina justicia, que útilmente los contrista, a considerar la misericordia de Dios, conciben esperanzas, de que Dios les mirará con misericordia por la gracia de Jesucristo, y comienzan a amarle como fuente de toda justicia; y por lo mismo se mueven contra sus pecados con cierto odio y detestación; esto es, con aquel arrepentimiento que deben tener antes del bautismo; y en fin, cuando proponen recibir este sacramento, empezar una vida nueva, y observar los mandamientos de Dios. De esta disposición es de la que habla la Escritura, cuando dice: *El que se acerca a Dios debe creer que le hay, y que es remunerador de los que le buscan. Confía, hijo; tus pecados te son perdonados.* Y: *el temor de Dios ahuyenta al pecado.* Y también: *Haced penitencia y reciba cada uno de vosotros el bautismo en el nombre de Jesucristo para la remisión de vuestros pecados, y lograréis el don del Espíritu Santo.* Igualmente: *Id pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; enseñándolas a observar cuanto os he encomendado.* En fin: *Preparad vuestros corazones para el Señor.*

Qué sea la justificación del pecador, y cuáles sus causas.

A esta disposición o preparación se sigue la justificación en sí misma, que no sólo es el perdón de los pecados, sino también la santificación y renovación del hombre interior por la admisión voluntaria de la gracia y dones que la siguen; de donde resulta que el hombre de injusto pasa a ser justo, y de enemigo a amigo, para ser heredero en esperanza de la vida eterna. Las causas de esta justificación son: la *final,* y es la gloria de Dios, y de Jesucristo, y la vida eterna. La *eficiente,* es Dios misericordioso, que gratuitamente limpia y santifica, *sellándonos y ungiéndonos con el Espíritu Santo que nos está prometido, y es prenda de la herencia que hemos de recibir.* La causa *meritoria,*

es su muy amado unigénito Jesucristo, nuestro Señor, quien por la caridad excesiva con que nos amó, siendo nosotros enemigos, nos mereció con su santísima pasión en el árbol de la Cruz la justificación, y satisfizo por nosotros a Dios padre. *La instrumental*, además de éstas, es el sacramento del bautismo, que es sacramento de fe, sin la cual ninguno jamás ha logrado la justificación. Ultimamente la única causa *formal* es la santidad de Dios, no aquella con que él mismo es santo, sino con la que nos hace santos; es a saber, con la que dotados por él, *somos, renovados en lo interior de nuestras almas, y no sólo quedamos reputados justos, sino que con verdad se nos llama así, y lo somos, participando cada uno de nosotros la santidad según la medida que le reparte el Espíritu Santo, como quiere*, y según la propia disposición y cooperación de cada uno. Pues aunque nadie se puede justificar, sino aquel a quien se comunican los méritos de la pasión de nuestro señor Jesucristo; esto no obstante se logra en la justificación del pecador, cuando por el mérito de la misma santísima pasión, *se difunde el amor de Dios por medio del Espíritu Santo en los corazones* de los que se justifican, y queda inherente en ellos. Resulta de aquí que en la misma justificación, además de la remisión de los pecados, se infunden a un mismo tiempo al hombre por Jesucristo, con quien se une, la fe, la esperanza y la caridad; pues la fe a no agregársele la esperanza y caridad, ni lo une perfectamente con Cristo, ni lo hace un miembro vivo de su cuerpo. Por esta razón se dice con suma verdad: *que la fe sin obras es muerta y ociosa*; y también: *que para con Jesucristo nada vale la circuncisión, ni la falta de ella, sino la fe que obra por la caridad*. Esta es aquella fe que por tradición de los apóstoles, piden los catecúmenos a la Iglesia antes de recibir el sacramento del bautismo, cuando piden la fe que da vida eterna; la cual no puede provenir de la fe sola, sin la esperanza ni la caridad. De aquí es, que inmediatamente se les da por respuesta las palabras de Jesucristo: *Si quieres entrar en el cielo, observa los mandamientos*. En consecuencia de esto, cuando reciben los renacidos o bautizados la verdadera y cristiana santidad, se les manda inmediatamente que la conserven con toda su pureza y candor como la primera estola, que en lugar de la que perdió Adán por su inobediencia para sí y sus hijos, les ha dado Jesucristo con el fin de que se presenten con ella ante su tribunal, y logren la salvación eterna. (...)

Del fruto de la justificación; esto es, del mérito de las buenas obras y de la esencia de este mismo mérito.

A las personas que se hayan justificado de este modo, ya conserven perpetuamente la gracia que recibieron, ya recobren la que perdieron, se deben hacer presentes las palabras del apóstol san Pablo: *Abundad en toda especie de obras buenas, bien entendidos de que vuestro trabajo no es en vano para con Dios; pues no es Dios injusto de suerte que se olvide de vuestras obras, ni del amor que manifestasteis en su nombre*. Y: *No perdáis vuestra confianza, que tiene un gran galardón*. Y ésta es la causa por que a los que obran bien hasta la muerte, y esperan en Dios, se les debe proporcionar la vida eterna ya como gracia prometida misericordiosamente por Jesucristo a los hijos de Dios;

ya como premio con que se han de recompensar fielmente según la promesa de Dios, los méritos y buenas obras. Esta es, pues, *aquella corona de justicia* que decía el Apóstol *le estaba reservada* para obtenerla después de su contienda y carrera, la misma que le había de adjudicar el justo Juez, no sólo a él, *sino a todos los que desean su santo advenimiento.* Pues como el mismo Jesucristo difunda perennemente su virtud en los justificados, como la cabeza en los miembros, y la *cepa en los sarmientos,* y constando que su virtud siempre antecede, acompaña y sigue a las buenas obras, y sin ella no podrían ser de modo alguno aceptas ni meritorias ante Dios; se debe tener por cierto, que ninguna otra cosa falta a los mismos justificados para creer que han satisfecho plenamente a la ley de Dios con aquellas mismas obras que han ejecutado, según Dios, con proporción al estado de la vida presente: ni para que verdaderamente hayan merecido la vida eterna (que conseguirán a su tiempo, si murieren en gracia): pues es cierto que Cristo nuestro Salvador dice: *Si alguno bebiere del agua que yo le daré, no tendrá sed, por toda la eternidad, sino logrará en sí mismo una fuente de agua que corra a la vida eterna.* En consecuencia de esto, ni se establece nuestra justificación como tomada de nosotros mismos; ni se desconoce, ni desecha la santidad que viene de Dios, pues la santidad que llamamos nuestra porque estando inherente en nosotros nos justifica, esa misma es de Dios; pues Dios nos la infunde por los méritos de Cristo. Ni tampoco debe omitirse, pues aunque en la sagrada Escritura se dé a las buenas obras tanta estimación, que promete Jesucristo no carecerá de su premio el que dé a uno de sus pequeñuelos de beber agua fría; y testifique el apóstol que el *peso de la tribulación que en este mundo es momentáneo y ligero, nos da en el cielo un excesivo y eterno peso de gloria;* sin embargo no permita Dios que el cristiano confíe, o se gloríe en sí mismo, y no en el Señor; cuya bondad es tan grande para con todos los hombres, que quiere sean méritos de éstos todos los que son dones suyos. Y por cuanto *todos caemos en muchas ofensas,* debe cada uno tener a la vista, así como la misericordia y bondad, la severidad y el juicio: sin que nadie sea capaz de calificarse a sí mismo, aunque en nada le remuerda la conciencia; pues no se ha de examinar ni juzgar toda la vida de los hombres en tribunal humano, sino en el de Dios, *quien iluminará los secretos de las tinieblas,* y manifestará los designios del corazón: y entonces logrará cada uno la alabanza y recompensa de Dios, quien como está escrito, *les retribuirá según sus obras.*

Después de explicada esta doctrina de la justificación, tan necesaria que si alguno no la admitiere fiel y firmemente, no se podrá justificar; ha decretado el santo Concilio agregar los siguientes cánones, para que todos sepan no sólo lo que deben adoptar y seguir, sino también lo que han de evitar, y huir.

De la justificación

Can. I. Si alguno dijere, que el hombre se puede justificar para con Dios por sus propias obras, hechas o con solas las fuerzas de la naturaleza, o por la doctrina de la ley, sin la divina gracia adquirida por Jesucristo; sea excomulgado.

Can. II. Si alguno dijere, que la divina gracia, adquirida por Jesucristo, se confiere únicamente para que el hombre pueda con mayor facilidad vivir en justicia, y merecer la vida eterna; como si por su libre albedrío, y sin gracia pudiese adquirir uno y otro, aunque con trabajo y dificultad; sea excomulgado.

Can. III. Si alguno dijere, que el hombre sin que le anticipe la inspiración del Espíritu Santo y sin su auxilio, puede creer, esperar, amar o arrepentirse como conviene, para que se le confiera la gracia de la justificación; sea excomulgado.

Can. IV. Si alguno dijere, que el libre albedrío del hombre movido y excitado por Dios, nada coopera asintiendo a Dios que le excita, y llama para que se disponga y prepare a lograr la gracia de la justificación; y que no puede disentir aunque quiera, sino que como un ser inanimado, nada absolutamente obra; y sólo se ha como sujeto pasivo; sea excomulgado.

Can. V. Si alguno dijere, que el libre albedrío del hombre está perdido y extinguido después del pecado de Adán: o que es cosa de solo nombre, o más bien nombre sin objeto, y en fin ficción introducida por el demonio en la Iglesia; sea excomulgado.

Can. VI. Si alguno dijere, que no está en poder del hombre dirigir mal su vida, sino que Dios hace tanto las malas obras, como las buenas, no sólo permitiéndolas, sino ejecutándolas con toda propiedad, y por sí mismo; de suerte que no es menos propia obra suya la traición de Judas, que la vocación de san Pablo; sea excomulgado.

El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por IGNACIO LÓPEZ DE AYALA [en lo sucesivo C. T.].

DECRETO SOBRE LOS SACRAMENTOS (1547) 9.9

Can. I. Si alguno dijere, que los sacramentos de la nueva ley no fueron todos instituidos por Jesucristo nuestro Señor; o que son más, o menos que siete es a saber: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extrema-unción, orden y matrimonio; o también que alguno de estos siete no es sacramento con toda verdad, y propiedad; sea excomulgado.

Can. II. Si alguno dijere, que estos mismos sacramentos de la nueva ley no se diferencian de los sacramentos de la ley antigua, sino en cuanto son distintas ceremonias, y ritos externos diferentes; sea excomulgado.

Can. III. Si alguno dijere, que estos siete sacramentos son tan iguales entre sí, que por circunstancia ninguna es uno más digno que otro; sea excomulgado.

Can. IV. Si alguno dijere, que los sacramentos de la nueva ley no son necesarios, sino superfluos para salvarse; y que los hombres sin ellos, o sin el deseo de ellos, alcanzan de Dios por sola la fe, la gracia de la justificación; bien que no todos sean necesarios a cada particular; sea excomulgado.

Can. V. Si alguno dijere, que se instituyeron estos sacramentos con solo el preciso fin de nutrir la fe; sea excomulgado.

Can. VI. Si alguno dijere, que los sacramentos de la nueva ley no contienen en sí la gracia que significan; o que no confieren estas mismas gracias, a los que no ponen obstáculos; como si sólo fuesen señales extrínsecas de la gracia o santidad recibida por la fe, y ciertos distintivos de la profesión de cristianos, por los cuales se distinguen entre los hombres los fieles de los infieles; sea excomulgado.

Can. VII. Si alguno dijere, que no siempre, ni a todos se da gracia por estos sacramentos, en cuanto está de parte de Dios, aunque los reciban dignamente; sino que la dan alguna vez, y a algunos; sea excomulgado.

Can. VIII. Si alguno dijere, que por los mismos sacramentos de la nueva ley no se confiere gracia *ex opere operato,* sino que basta para conseguirla sólo la fe en las divinas promesas; sea excomulgado.

Can. IX. Si alguno dijere, que por los tres sacramentos: bautismo, confirmación y orden, no se imprime carácter en el alma; esto es, cierta señal espiritual e indeleble, por cuya razón no se pueden reiterar estos sacramentos; sea excomulgado.

Can. X. Si alguno dijere, que todos los cristianos tienen potestad de predicar, y de administrar todos los sacramentos; sea excomulgado.

Can. XI. Si alguno dijere, que no se requiere en los ministros cuando celebran, o confieren los sacramentos, intención de hacer por lo menos lo mismo que hace la Iglesia; sea excomulgado.

Can. XII. Si alguno dijere, que el ministro que está en pecado mortal no efectúa sacramento, o no lo confiere, aunque observe cuantas cosas esenciales pertenecen a efectuarlo, o conferirlo; sea excomulgado.

Can. XIII. Si alguno dijere, que se pueden despreciar u omitir por capricho y sin pecado por los ministros los ritos recibidos y aprobados por la Iglesia católica, que se acostumbran practicar en la administración solemne de los sacramentos; o que cualquier pastor de las iglesias puede mudarlos en otros nuevos; sea excomulgado.

C. T.

9.10 Decreto sobre la reforma

Conviene que los prelados residan en sus iglesias: se innovan contra los que no lo hicieren las penas del derecho antiguo, y se decretan otras de nuevo.

Resuelto ya el mismo sacrosanto Concilio, con los mismos presidentes y legados de la sede apostólica, a emprender el restablecimiento de la disciplina eclesiástica en tanto grado decaída, y a poner enmienda en las depravadas costumbres del clero y pueblo cristianos; ha tenido por conveniente principiar por los que gobiernan las iglesias mayores: siendo constante que la salud, o probidad de los súbditos pende de la integridad de los que mandan. Confian-

do pues, que por la misericordia de Dios nuestro señor, y cuidadosa providencia de su vicario en la tierra, se logrará ciertamente que según las venerables disposiciones de los santos PP. se elijan para el gobierno de las iglesias (carga por cierto temible a las fuerzas de los ángeles) los que con excelencia sean más dignos, y de quienes consten honoríficos testimonios de su primera vida, y de toda su edad loablemente pasada desde la niñez hasta la edad perfecta por todos los ejercicios y ministerios de la disciplina eclesiástica; amonesta, y quiere se tengan por amonestados todos los que gobiernan iglesias patriarcales, primadas, metropolitanas, catedrales, y cualesquiera otras, bajo cualquier nombre y título que sea; que poniendo atención sobre sí mismos, y sobre todo el rebaño a que los asignó el Espíritu Santo para gobernar la Iglesia de Dios, que la adquirió con su sangre; *velen,* como manda el apóstol, *trabajen en todo, y cumplan con su ministerio;* mas sepan que no pueden cumplir de modo alguno con él, si abandonan como mercenarios la grey que se les ha encomendado, y dejan de dedicarse a la custodia de sus ovejas, cuya sangre ha de pedir de sus manos el supremo juez; siendo indubitable que no se admite al pastor la causa de que el lobo se comió las ovejas, sin que él tuviese noticia. No obstante por cuanto se hallan algunos en este tiempo, lo que es digno de vehemente dolor, que olvidados aun de su propia salvación, y prefiriendo los bienes terrenos a los celestes, y los humanos a los divinos, andan vagando en diversas cortes, o se detienen ocupados en agenciar negocios temporales, desamparada su grey, y abandonado el cuidado de las ovejas que les están encomendadas; ha resuelto el sacrosanto Concilio innovar los antiguos cánones promulgados contra los que no residen, que ya por descuido de los tiempos y personas, casi no están en uso; como en efecto los innova en virtud del presente decreto; determinando además para asegurar más su residencia, y reformar las costumbres de la Iglesia, establecer y ordenar otras cosas del modo que se sigue. Si alguno se detuviere por seis meses continuos fuera de su diócesis y ausente de su iglesia, sea patriarcal, primada metropolitana o catedral encomendada a él, bajo cualquier título, causa, nombre, o derecho que sea, por dignidad, grado o preeminencia que le distinga, incurra *ipso iure,* luego que cese el impedimento legítimo, y las justas y racionales causas que tenía, en la pena de perder la cuarta parte de los frutos de un año, que se han de aplicar por el superior eclesiástico a la fábrica de la iglesia, y a los pobres del lugar. Si perseverase ausente por otros seis meses, pierda por el mismo hecho otra cuarta parte de los frutos, a la que se ha de dar semejante destino. Mas si crece su contumacia, para que experimente la censura más severa de los sagrados cánones, tendrá obligación el metropolitano que residencie a los obispos sufragáneos ausentes, o el obispo sufragáneo más antiguo del metropolitano ausente, so pena de incurrir por el mismo hecho en el entredicho de entrar en la iglesia, a dar cuenta dentro de tres meses por cartas, o por un enviado, al romano Pontífice, quien podrá, según lo pidiere la mayor o menor contumacia del reo, proceder por la autoridad de su suprema sede, contra los ausentes, y proveer las mismas iglesias de pastores más útiles, según viere en el Señor que fuere más conveniente y saludable. (...)

Cualquiera que retiene muchos beneficios contra lo dispuesto en los sagrados cánones, quede privado de ellos.

Cualquiera que en adelante presuma admitir o retener a un mismo tiempo muchos beneficios eclesiásticos curados, o incompatibles por cualquiera otro motivo, ya por vía de unión mientras dure su vida, ya de encomienda perpetua, o con cualquier otro nombre y título, contra la forma de los sagrados cánones, y en especial contra la constitución de Inocencio III que principia: *de multa;* quede privado *ipso iure* de los tales beneficios, como dispone la misma constitución, y también en fuerza del presente decreto.

C. T.

9.11 DOCTRINA DE LOS SACRAMENTOS

De la confesión.

De la institución que queda explicada del sacramento de la penitencia, ha entendido siempre la Iglesia universal, que el Señor instituyó también la confesión entera de los pecados, y que es necesaria de derecho divino a todos los que han pecado después de haber recibido el bautismo: porque estando nuestro señor Jesucristo para subir de la tierra al cielo, dejó los sacerdotes sus vicarios, como presidentes y jueces, a quienes se denuncien todos los pecados mortales en que caigan los fieles cristianos, para que con esto den, en virtud de la potestad de las llaves, la sentencia del perdón, o retención de los pecados. Consta, pues, que no han podido los sacerdotes ejercer esta autoridad de jueces sin conocimiento de la causa, ni proceder tampoco con equidad en la imposición de las penas, si los penitentes sólo les hubiesen declarado en general, y no en especie, e individualmente sus pecados. De esto se colige, que es necesario que los penitentes expongan en la confesión todas las culpas mortales de que se acuerdan después de un diligente examen, aunque sean absolutamente ocultas, y sólo cometidas contra los dos últimos preceptos del decálogo; pues algunas veces dañan éstas más gravemente el alma, y son más peligrosas que las que externamente se han cometido. Respecto de las veniales, por las que no quedamos excluidos de la gracia de Dios, y en las que caemos con frecuencia; aunque se proceda bien, provechosamente, y sin ninguna presunción, exponiéndolas en la confesión, lo que demuestra el uso de las personas piadosas; no obstante se pueden callar sin culpa, y perdonarse con otros muchos remedios. Mas como todos los pecados mortales, aun los de solo pensamiento, son los que hacen a los hombres hijos de ira, y enemigos de Dios; es necesario recurrir a Dios también por el perdón de todos ellos, confesándolos con distinción y arrepentimiento. En consecuencia, cuando los fieles cristianos se esmeran en confesar todos los pecados de que se acuerdan, los proponen sin duda todos a la divina misericordia con el fin de que se los perdone. Los que no lo hacen así, y callan algunos a sabiendas, nada presentan que perdonar a la bondad divina por medio del sacerdote; porque si el enfermo tiene vergüenza de manifestar su enfermedad al médico, no puede curar la medicina lo que no cono-

ce. Colígese además de esto, que se deben explicar también en la confesión aquellas circunstancias que mudan la especie de los pecados; pues sin ellas no pueden los penitentes exponer íntegramente los mismos pecados, ni tomar los jueces conocimiento de ellos; ni puede darse que lleguen a formar exacto juicio de su gravedad, ni a imponer a los penitentes la pena proporcionada a ellos. Por esta causa es fuera de toda razón enseñar que han sido inventadas estas circunstancias por hombres ociosos, o que sólo se ha de confesar una de ellas, es a saber, la de haber pecado contra su hermano. También es impiedad decir, que la confesión que se manda hacer en estos términos, es imposible; así como llamarla potro de tormento de las conciencias; pues es constante que sólo se pide en la Iglesia a los fieles, que después de haberse examinado cada uno con suma diligencia, y explorado todos los senos ocultos de su conciencia, confiese los pecados con que se acuerde haber ofendido mortalmente a su Dios y señor; mas los restantes de que no se acuerde el que los examina con diligencia, se creen incluidos generalmente en la misma confesión. Por ellos es por los que pedimos confiados con el Profeta: *Purifícame, Señor, de mis pecados ocultos*. Esta misma dificultad de la confesión mencionada, y la vergüenza de descubrir los pecados, podría por cierto parecer gravosa, si no se compensase con tantas y tan grandes utilidades y consuelos, como certísimamente logran con la absolución todos los que se presentan con la disposición debida a este sacramento. Respecto de la confesión secreta con solo el sacerdote, aunque Cristo no prohibió que alguno pudiese confesar públicamente sus pecados en satisfacción de ellos, y por su propia humillación, y tanto por el ejemplo que se da a otros, como por la edificación de la Iglesia ofendida; sin embargo no hay precepto divino de esto; ni mandaría ninguna ley humana con bastante prudencia que se confesasen en público los delitos, en especial los secretos; de donde se sigue que habiendo recomendado siempre los santísimos y antiquísimos Padres con grande y unánime consentimiento la confesión sacramental secreta que ha usado la santa Iglesia desde su establecimiento, y al presente también usa; se refuta con evidencia la fútil calumnia de los que se atreven a enseñar que no está mandada por precepto divino, que es invención humana, y que tuvo principio de los Padres congregados en el concilio de Letrán; pues es constante que no estableció la Iglesia en este concilio que se confesasen los fieles cristianos, estando perfectamente instruida de que la confesión era necesaria, y establecida por derecho divino; sino sólo ordenó en él, que todos y cada uno cumpliesen el precepto de la confesión a lo menos una vez en el año, desde que llegasen al uso de la razón; por cuyo establecimiento se observa ya en toda la Iglesia con mucho fruto de las almas fieles, la saludable costumbre de confesarse en el sagrado tiempo de Cuaresma, que es particularmente acepto a Dios; costumbre que este santo Concilio da por muy buena, y adopta como piadosa, y digna de que se conserve. (...)

c. 1 *De la institución del sacramento de la Extrema-Unción.*

Se estableció pues, esta sagrada unción de los enfermos como verdadera y propiamente sacramento de la nueva ley, insinuado a la verdad por Cristo

nuestro señor, según el evangelista san Marcos, y recomendado e intimado a los fieles por Santiago apóstol, y hermano del Señor. *¿Está enfermo,* dice Santiago, *alguno de vosotros? Haga venir los presbíteros de la Iglesia, y oren sobre él, ungiéndole con aceite en nombre del Señor; y su oración hecha con confianza, salvará al enfermo, y el Señor le dará alivio; y si estuviese en pecado, le será perdonado.* En estas palabras, como de la tradición apostólica propagada de unos en otros ha aprendido la Iglesia, enseña Santiago, la materia, la forma, el ministro propio, y el efecto de este saludable sacramento. La Iglesia pues ha entendido, que la materia es el aceite bendito por el obispo: porque la unción representa con mucha propiedad la gracia del Espíritu Santo, que invisiblemente unge al alma del enfermo: y que además de esto, la forma consiste en aquellas palabras: *Por esta santa unción,* etc.

C. T.

9.12 REFORMA DISCIPLINAR

Celébrese de tres en tres años sínodo provincial, y todos los años sínodo diocesano. Quiénes son los que deben convocarlos, y quiénes asistir.

Restablézcanse los concilios provinciales donde quiera que se hayan omitido, con el fin de arreglar las costumbres, corregir los excesos, ajustar las controversias, y otros puntos permitidos por los sagrados cánones. Por esta razón no dejen los metropolitanos de congregar sínodo en su provincia por sí mismos, o si se hallasen legítimamente impedidos, no lo omita el obispo más antiguo de ella, a lo menos dentro de un año, contado desde el fin de este presente Concilio, y en lo sucesivo de tres en tres años por lo menos, después de la octava de la Pascua de Resurrección, o en otro tiempo más cómodo, según costumbre de la provincia: al cual están absolutamente obligados a concurrir todos los obispos y demás personas que por derecho, o por costumbre, deben asistir, a excepción de los que tengan que pasar el mar con inminente peligro. Ni en adelante se precisará a los obispos de una misma provincia a comparecer contra su voluntad, bajo el pretexto de cualquier costumbre que sea, en la iglesia metropolitana. Además de esto, los obispos que no están sujetos a arzobispo alguno, elijan por una vez algún metropolitano vecino, a cuyo concilio provincial deben asistir con los demás, y observen y hagan observar las cosas que en él se ordenaren. En todo lo demás queden salvas y en su integridad sus exenciones y privilegios. Celébrense también todos los años sínodos diocesanos, y deban asistir también a ellos todos los exentos, que deberían concurrir en caso de cesar sus exenciones, y no están sujetos a capítulos generales. Y con todo, por razón de las parroquias, y otras iglesias seculares, aunque sean anexas, deban asistir al sínodo los que tienen el gobierno de ellas, sean los que fueren. Y si tanto los metropolitanos, como los obispos, y demás arriba mencionados, fuesen negligentes en la observancia de estas disposiciones, incurran en las penas establecidas por los sagrados cánones.

C. T.

EL «INDEX» 9.13

En la sesión segunda, celebrada en tiempo de nuestro santísimo Padre Pío IV, cometió el santo Concilio a ciertos Padres escogidos, que deliberasen lo que se debía hacer sobre varias censuras, y libros o sospechosos, o perniciosos, y diesen cuenta al mismo santo Concilio. Y oyendo ahora que los mismos Padres han dado la última mano a esta obra, sin que el santo Concilio pueda interponer su juicio con distinción y oportunidad, por la variedad y muchedumbre de los libros; manda que se presente al santísimo Pontífice Romano cuanto dichos Padres han trabajado, para que se determine y divulgue por su dictamen y autoridad. Y lo mismo manda hagan respecto del *Catecismo* los Padres a quienes estaba encomendado, así como respecto del *Misal* y *Breviario*.

C. T.

LA PAZ DE AUGSBURGO (1555) 9.14

En tanto no se llegue a unos acuerdos y conclusión definitiva de la paz en la persistente división de la religión, ya sea en materia de fe, o en materias profanas y seculares, y en tanto cuanto la cuestión (de la división de la religión) no sea elaborada y definida en todos los sentidos, de manera que ambas partes religiosas sepan finalmente en qué relaciones mutuas se hallan, los Estados y sus súbditos no podrán gozar de una seguridad garantizada y permanente, antes por el contrario deberán permanecer, cada uno por sí mismo, el uno armado contra el otro, en intolerables peligros. A fin de disipar tan peligrosa incertidumbre y de traer de nuevo la paz, y la confianza recíproca a los Estados y al corazón de los súbditos, y con el fin de salvar la nación alemana, patria nuestra amadísima, de la destrucción y ruina final, hemos llegado a un acuerdo y acomodo, con los consejeros y los delegados de los electores, con los príncipes y los señores presentes y con los embajadores y enviados por los ausentes, concertándolo conjuntamente.

1.º Nos [Fernando] por ello establecemos, ordenamos, queremos y amonestamos que de ahora en adelante ninguno, de cualesquiera dignidad, jerarquía o estado, de cualquier modo o motivo, dé lugar a disputas, emprenda guerra, deprede, invada, ocupe o asedie a otros, o colabore en tales empresas por cuenta propia o de otro, y que nadie penetre en castillo, ciudad, mercado, fortaleza, lugar, hacienda o porción cualquiera, o se apodere de algún otro lugar contra la voluntad ajena, con violencia o atrevimiento, o lo dañe peligrosamente con fuego o de otro modo, y que ninguno sostenga a atacantes de tal guisa con consejos, ayudas u otros apoyos y favores, ni nadie les ofrezca, consciente y peligrosamente refugio, ni los admita en sus propias casas, ni los provea de alimentos o bebidas, ni los sostenga ni albergue, sino que todos se respeten mutuamente con sincera amistad y afecto cristiano y que ningún Estado o miembro del Sacro Imperio atente a los derechos de otro, molestándole o impidiendo su acceso a sus legítimos recursos de aprovisionamiento, mercancías,

comercio, rentas, dinero y tasas: que su majestad imperial y nos mismo permitamos a los Estados, y recíprocamente los Estados a su majestad imperial y a nosotros gozar enteramente y de cualquier modo de la *Landfriede*, concretada con ocasión de esta Asamblea general y religiosa.

2.º A fin que dicha *Landfriede* pueda ser decretada, definida y sustentada con mayor firmeza —tanto por causa del cisma religioso, cuanto por los motivos supraescritos, como exige la gran necesidad del Sacro Imperio de la nación alemana— entre su majestad imperial, nos mismo, los electores, príncipes y Estados del Sacro Imperio de la nación alemana:

Su majestad imperial, nos mismo, los electores, príncipes y Estados del Sacro Imperio no invadiremos, dañaremos ni asaltaremos ningún otro Estado del Imperio por causa de la confesión de Augsburgo, de su doctrina, religión y fe, ni lo obligaremos con la violencia o atacándolo en sus tierras y señoríos, a abandonar contra su voluntad y conciencia, la confesión de Augsburgo con su religión, fe, ritos, reglas y ceremonias que le son propias, tal como se hallan al presente establecidas o como puedan estarlo en el futuro, ni les buscarán daño o castigarán, con mandatos o de otro modo; antes al contrario les permitirán gozar con tranquilidad de la religión, fe, ritos, reglas y ceremonias que les son propios, conservando las propiedades, los bienes muebles e inmuebles, tierras, súbditos, señoríos, jurisdicciones y magistraturas suyas particulares. El logro de un entendimiento y acuerdo cristiano en las controversias religiosas no deberá efectuarse de otro modo sino por vías y medios pacíficos, amigables y cristianos; y esto queda garantizado por la dignidad Imperial y regia, por el honor de los príncipes, por sus honradas promesas y por las penalidades en conexión con la *Landfriede*.

3.º Igualmente los Estados que siguen la confesión de Augsburgo permitirán a su romana e imperial majestad, nos mismo, los electores, príncipes y todos los demás Estados del Sacro Imperio, que conservan y sostienen la antigua religión, el gozar sin molestias, de nuestra religión, fe, ritos, reglas y ceremonias. Esto debe ser válido tanto para los Estados seculares como para los eclesiásticos, incluyendo los últimos sus cabildos y los demás eclesiásticos, con independencia del lugar, en que hubieren transferido su residencia, pero a condición de que sus funciones necesiten de reuniones de ministros. Tales conservarán sin molestárseles sus propiedades, bienes muebles e inmuebles, súbditos, señoríos, jurisdicciones, magistraturas, rentas, tributos y diezmos, de los que gozarán y usarán en paz y tranquilidad y sin obstáculos. Ayudarán al honrado a obtener sus propios derechos y no suscribirán ningún acto de violencia contra los mismos; por el contrario, siguiendo siempre las leyes del Sacro Imperio, las ordenanzas, rescritos y las *Landfrieden* establecidas, cada uno podrá acogerse a su propia ley común. Todo esto queda garantizado por el honor de los príncipes, por sus honradas promesas y por las penas incluidas en las *Landfrieden* establecidas.

4.º Sin embargo, cuanto no pertenece a las dos religiones arriba mencionadas no está incluido en esta paz; quedando, por el contrario, enteramente excluido.

5.º Y porque durante los parlamentos de la presente paz se debatió ampliamente un argumento, sobre el que los Estados de ambas religiones no lograron llegar a un acuerdo, señaladamente sobre las disposiciones que habrían de tomarse respecto a los arzobispados, obispados, prioratos y otros beneficios eclesiásticos cuya clerecía ya fuera en parte o en su totalidad hubiera abandonado la vieja religión, nos hemos declarado y decretado, y en tal sentido obramos ahora, en virtud de los plenos poderes y de las instrucciones que nos han sido dadas por su graciosa romana e imperial majestad cuanto sigue:

Al punto que un arzobispo, obispo, prelado u otro sacerdote abandonara la antigua religión, deberá dejar inmediatamente, sin demora ni oposición, su arzobispado, obispado, prelacía u otro beneficio, con todas las rentas y tasas que lleve anejas, y ello sin detrimento alguno de su dignidad. Los cabildos y aquellos a quienes compete por ley ordinaria o por especial usanza de la iglesia o del cabildo en cuestión, elegirán una persona que profese la vieja religión y le harán entrega del beneficio, pudiendo el electo gozar en paz y sin oposición, de la jurisdicción sobre los cabildos e iglesias del lugar, sobre sus donaciones, elecciones, candidaturas y bienes, muebles e inmuebles, sin perjuicio de que pueda llegarse a algún acomodo religioso amigable y definitivo.

6.º Y porque algunos Estados y sus predecesores han confiscado ciertos monasterios y otras propiedades eclesiásticas, transformándolas en iglesias, escuelas u otras instituciones de caridad, éstas quedarán comprendidas en la presente paz y permanecerán confiscadas en caso de que no pertenezcan a los Estados dependientes directamente del Imperio, o que no estuvieran en posesión del clero al tiempo del tratado de Passau o desde entonces. Los acuerdos con los Estados respectivos han sido tomados con la cláusula, que tales propiedades confiscadas y desde entonces variamente usadas, permanecerán tales, y ningún Estado podrá ser interpelado o llamado a responder de ellas, ni ante tribunal, ni fuera de justicia, con objeto de mantener una paz estable y duradera. Por todo lo cual decretamos y amonestamos para que en virtud de esta suspensión de juicios de la cámara de su imperial majestad y de sus asesores, no reconozcan ni hagan requerimiento alguno, mandato o proceso tocante a tales bienes confiscados y destinados a otro uso.

7.º Mirando el que los seguidores de ambas religiones puedan estar y permanecer en paz perpetua, los unos con los otros, y en completa seguridad, no deberá ejercerse ni usar de la jurisdicción eclesiástica tocante a la confesión de Augsburgo, a su religión, fe, reuniones de ministros, liturgia, reglas y ceremonias, tal como se hallan al presente establecidas o puedan establecerse en el futuro (sin perjuicio sin embargo de los derechos y títulos de los electores eclesiásticos, príncipes, Estados, colegiatas, monasterios, miembros de órdenes con rentas, tasas, tributos, diezmos y feudos, como arriba se establece). Se concederá libertad de profesión a la religión de Augsburgo, fe, liturgia, reglas, asambleas de ministros —según lo establecido en un artículo separado, abajo transcrito— sin daño ni oposición, e incluso, como se establece arriba, cesará y quedará en suspenso la jurisdicción eclesiástica respecto a ella, hasta

tanto no se llegue a un acuerdo final religioso. En otras materias y casos no tocantes a la confesión, religión, fe, liturgia, reglas, ceremonias y asambleas de ministros de Augsburgo, la jurisdicción eclesiástica puede y debe ser ejercida y confirmada, según la usanza y sin oposición, por los arzobispos, obispos y otros prelados según la usanza particular de cada lugar y tal como actualmente la ejercitan, usan y poseen. (...)

10.º Ningún Estado debe intentar el hacer abandonar a otro o a sus súbditos, su religión, ni hacer cesar su práctica, ni deberá proteger o defender con medio alguno a los súbditos de otro Estado, contra sus propios magistrados. Con tal cláusula no entendemos empero disminuir la autoridad de los protectores, tradicionalmente ejercida, y en cualquier caso no nos referimos a ello en tal artículo.

11.º Si no embargante algunos nuestros súbditos o de los electores, príncipes y Estados, adeptos de la religión antigua o de la confesión de Augsburgo, desearen transferirse, por motivo de su religión, con sus mujeres e hijos, fuera de nuestros territorios, ciudades y localidades comprendidas en el Sacro Imperio o en los de los electores, príncipes y Estados, para establecerse en otro lugar, séales concedida la libre salida e ingreso sin oposición, y séales igualmente permitida a cada uno, la venta de los bienes y propiedades, con el pago de una adecuada aunque modesta compensación por su servidumbre y deudas atrasadas, según el uso de cada localidad particular. No deberán éstos sufrir injuria en su honor ni en sus usos. Sin embargo no se deberá infringir ni incumplirse ninguno de los derechos y costumbres tocantes a los siervos, por lo que respecta a concederles o no su libertad.

12.º La resolución en materia de religión y fe deberá buscarse por vías adecuadas y propias, puesto que sin una paz duradera, no es posible lograr una decisión amigable y cristiana de la cuestión religiosa. Y por ello nos, los consejeros de los electores, por cuenta de tales electores, los príncipes presentes y los enviados y embajadores, ora seculares, ora eclesiásticos, de los príncipes ausentes, hemos elaborado este acuerdo, con el fin de restablecer la paz amadísima, de disipar en el Imperio la peligrosa desconfianza, y de impedir la destrucción final, de otro modo inminente, de esta honrada nación. A fin de facilitar una resolución final, cristiana y amigable de la escisión religiosa, hemos aceptado el guardar fidelidad permanente a este acuerdo, tal como se formula en los artículos arriba citados, para siempre e inviolablemente, observarlo fielmente, hasta tanto no sea conseguida una ordenación definitiva, cristiana y amigable de la religión y de la fe. Pero hasta tanto tal ordenación no advenga al Imperio, por medio de un concilio general, de una asamblea nacional o de conferencias y tratados, este tratado de paz permanecerá válido en cada uno de sus artículos y puntos, en espera de una decisión final en materia de religión y fe. Entonces se concluirá y establecerá en la forma arriba expuesta; o en cualquier otra, una paz perpetua, durable, incondicional y eterna. (...)

14.º Porque en muchas ciudades libres e imperiales, las dos religiones, precisamente la vieja religión y la de los seguidores de la confesión de Augsburgo, han sido practicadas y profesadas durante cierto tiempo, permanecerán

y continuarán siendo profesadas, y los burgueses y habitantes de estas ciudades libres e imperiales, ya sean seglares o religiosos, convivirán en paz y tranquilidad, y ninguna de ambas partes intentará abolir la religión, las usanzas religiosas y las ceremonias de la otra, o forzarla a que las abandone; sino que cada una de las dos partes permitirá a la otra el gozar de la propia religión, fe, usos religiosos, reglas y ceremonias, como asimismo de las propiedades, posesiones y cualquier otra cosa, en paz y concordia, según este acuerdo, que los Estados de entrambas religiones han decretado y establecido.

apud DUMONT: *Corps universel diplomatique du droit des gens.*

LA INTOLERANCIA 9.15

Nuestros misericordiosos que tan gran gusto experimentan en dejar las herejías impunes, ven ahora que su fantasía se apareja mal con el mandamiento de Dios. Quisieran ellos, temerosos de que la Iglesia de Dios se vea difamada por su mucha severidad, que se diera boga a todos los errores, por soportar un hombre. Pero no quiere Dios en modo alguno que se ahorren ni siquiera las ciudades, ni los pueblos, debiendo inclusivemente arrasar las murallas y exterminar la memoria de sus habitantes, frustrando (sic) todo como señal de la mayor detestación, temerosos que esta infección no se extienda más lejos. Más aún, El mismo nos da a entender que la disimulación, nos hace cómplices de un mismo crimen. Y no se vea maravilla en esto, porque trátase aquí de un renunciamiento a Dios y de la sana doctrina, el cual pervierte y viola todos los derechos divinos y humanos. (...)

La humanidad que tanto estiman los que quieren sean perdonados los herejes, es más cruel, pues por ahorrar a los lobos, dejan a los pobres corderos desvalidos. Suplícoos me respondáis: ¿es razón que los heréticos lastimen gravemente las almas, empozoñándolas con sus falsas doctrinas, y que se impida a la espada ordenada por Dios de tocar a sus cuerpos, de modo que todo el cuerpo de Jesucristo se vea desgarrado, para que la hediondez de un miembro podrido permanezca en él?

J. CALVINO: *Declaración para mantener la verdadera fe que tienen todos los cristianos de la Trinidad de las personas en un solo Dios. Contra los errores detestables del español Miguel Servet. Donde se muestra igualmente ser lícito castigar a los heréticos; y como tal malvado ha sido ejecutado conforme a justo derecho por la justicia en la ciudad de Ginebra* (1554).

Y lo primero de todo, si la Majestad del Rey se profesase no solamente católico, como siempre lo ha hecho, sino contrario abiertamente y enemigo de las herejías, y declarase a todos los errores hereticales guerra manifiesta y no encubierta, éste parece que sería, entre los remedios humanos, el mayor y más eficaz.

De éste seguiríase el segundo de grandísima importancia: de no sufrir en

su Real Consejo ningún hereje, lejos de parecer que tienen en gran estima a este linaje de hombres, cuyos consejos, o descubiertos o disimulados, es fuerza creer que tiendan a fomentar y alimentar la herética pravedad, de la que están imbuidos.

Aprovecharía también en gran manera no permitir que siga en el gobierno, sobre todo en el supremo, de alguna provincia o lugar, ni en cargos de justicia ni en dignidades, ninguno inficionado de herejía.

Finalmente ¡ojalá quedase asentado y fuese a todos manifiesto, que en siendo uno convencido, o cayendo en grave sospecha de herejía, no ha de ser agraciado en honores o riquezas, sino antes derrocado de estos bienes! Y si se hiciesen algunos escarmientos, castigando a algunos con pena de la vida, o con pérdida de bienes y destierro, de modo que se viese que el negocio de la religión se tomaba de veras, sería tanto más eficaz este remedio.

Todos los profesores públicos de la Universidad de Viena y de las otras, o que en ellas tienen cargo de gobierno, si en las cosas tocantes a la religión católica tienen mala fama, deben, a nuestro entender, ser desposeídos de su cargo. Lo mismo sentimos de los rectores, directores y lectores de los colegios privados, para evitar que inficionen a los jóvenes, aquellos precisamente que debieran imbuirlos en la piedad; por tanto, de ninguna manera parece que deban sufrirse allí aquellos de quienes hay sospecha de que perviertan a la juventud: mucho menos los que abiertamente son herejes; y hasta en los escolares en quienes se vea que no podrá fácilmente haber enmienda, parece, que, siendo tales, deberían absolutamente ser despedidos. Todos los maestros de escuela y ayos deberían tener entendido y probar de hecho con la experiencia, que no habrá para ellos cabida en los dominios del Rey, si no fuesen católicos y dieren públicamente pruebas de serlo.

Convendría que todos cuantos libros heréticos se hallasen, hecha diligente pesquisa, en poder de libreros y de particulares, fuesen quemados, o llevados fuera de todas las provincias del reino. Otro tanto se diga de los libros de los herejes, aun cuando no sean heréticos, como los que tratan de gramática, o retórica, o de dialéctica, de Melanchton, etc., que parecen deberían ser de todo punto desechados en odio a la herejía de sus autores; porque ni nombrarlos conviene, y menos que se aficionen a ellos los jóvenes, en los cuales se insinúan los herejes por medio de tales obrillas; y bien pueden hallarse otras más eruditas, y exentas de este grave riesgo. Sería asimismo de gran provecho prohibir bajo graves penas que ningún librero imprimiese alguno de los libros dichos, ni se les pusiese escolios de algún hereje, que contengan algún ejemplo o dicho con sabor de doctrina impía, o nombre de autor hereje. ¡Ojala tampoco se consintiese a mercader alguno, ni a otros bajo las mismas penas, introducir en los dominios del Rey tales libros, impresos en otras partes!

No debería tolerarse curas o confesores que estén tildados de herejía; y a los convencidos de ella debíase de despojar enseguida de todas las rentas eclesiásticas; que más vale estar la grey sin pastor, que tener por pastor a un lobo. Los pastores, católicos ciertamente en la fe, pero que con su mucha ignorancia y mal ejemplo de públicos pecados pervierten al pueblo, parecen

deberían ser muy rigurosamente castigados, y privados de las rentas por sus obispos, o a lo menos separados de la cura de almas; porque la mala vida e ignorancia de éstos metió a Alemania la peste de las herejías.

Los predicadores de herejías, los heresiarcas y, en suma, cuantos se hallare que contagian a otros con esta pestilencia, parece que deben ser castigados con graves penas. Sería bien se publicase en todas partes, que los que dentro de un mes desde el día de la publicación se arrepintiesen, alcanzarían benigno perdón en ambos foros, y que, pasado este tiempo, los que fuesen convencidos de herejía, serían infames e inhábiles para todos los honores; y aun, pareciendo ser posible, tal vez fuese prudente consejo penarlos con destierro o cárcel, y hasta alguna vez con la muerte; pero del último suplicio y del establecimiento de la inquisición no hablo, porque parece ser más de lo que puede sufrir el estado presente de Alemania.

San Ignacio de Loyola a Pedro Canisio: (13 agosto 1554).

Edicto de Nantes (1598) 9.16

a. 3. Ordenamos que la religión católica apostólica y romana quede restaurada y restablecida en todos los lugares y los distritos de nuestro reino y de las tierras que están bajo nuestro dominio, en las que su práctica se interrumpió, y que en todos estos sitios se profese en paz y libremente, sin desorden ni oposición. Prohibimos expresamente a cualquier persona del rango o condición que sea, bajo pena del susodicho castigo, turbar, importunar o causar molestias a los sacerdotes en la celebración de los oficios divinos, en la recepción o goce de los diezmos, bienes y rentas de sus beneficios, y de todos los restantes derechos y deberes que a ellos competen, y ordenamos a todos los que, durante los desórdenes, se apoderaron de iglesias, bienes y rentas, pertenecientes a tales eclesiásticos, y que en la actualidad los retienen y ocupan, que restituyan su posesión y goce completos con todos los antiguos derechos, privilegios y garantías inherentes a ellos. Y prohibimos también, expresamente, que los miembros de la religión reformada tengan reuniones religiosas u otras devociones en iglesias, habitaciones y casas de los referidos eclesiásticos.

a. 6. A fin de eliminar toda causa de discordia y enfrentamiento entre nuestros súbditos, permitimos a los miembros de la susodicha religión reformada vivir y residir en todas las ciudades y distritos de nuestro reino y nuestros dominios, sin que se les importune, perturbe, moleste u obligue a cumplir ninguna cosa contraria a su conciencia en materia de religión, y sin que se les persiga por tal causa en las casas y distritos donde deseen vivir, siempre que ellos por su parte se comporten según las cláusulas de nuestro presente edicto.

a. 9. Concedemos también a los miembros de la susodicha religión permiso para continuar su práctica en cualquier ciudad y distrito de nuestro reino, en los que se hubiera instituido y reconocido públicamente en los años 1596 y 1597, hasta fines del mes de agosto, a pesar de cualquier decreto o sentencia contrarios.

a. 13. Prohibimos expresamente a todos los miembros de la referida religión profesarla en nuestros dominios en lo que respecta al ministerio, disciplina, o instrucción pública de los jóvenes, en materias religiosas fuera de los lugares permitidos por el presente edicto...

a. 21. Queda prohibida la impresión y venta al público de libros referentes a dicha religión reformada, excepto en aquella ciudad y distrito en que esté permitida su profesión pública. En cuanto a los demás textos impresos en las restantes ciudades, serán sometidos al examen de nuestros oficiales y teólogos, como queda dispuesto en nuestra ordenanza; prohibimos concretamente la impresión, publicación y venta de cualquier libro, opúsculo y escrito difamatorio, bajo pena de los castigos prescritos en nuestra ordenanza, cuya aplicación rigurosa se exigirá a todos nuestros jueces y oficiales.

a. 23. Ordenamos que no se establezca diferencia ni distinción alguna por causa de la referida religión en la admisión de estudiantes en cualquier universidad, colegio y escuela, o de los enfermos y pobres en los hospitales, enfermerías o instituciones públicas de caridad...

a. 27. A fin de acomodar más eficazmente la voluntad de nuestros súbditos, como es nuestra intención, y de evitar futuras quejas, declaramos que todos los que profesen la religión reformada, pueden tener y ejercer funciones públicas, cargos y servicios cualesquiera, reales, feudales, u otros de cualquier tipo en las ciudades de nuestro reino, países, tierras y señoríos sometidos a nosotros, no obstante cualquier juramento contrario, debiendo admitírseles sin distinción; será suficiente para nuestro parlamento y demás jueces, indagar e informarse sobre su vida, costumbres, religión y honesto comportamiento de quienes sean destinados a los cargos públicos, sean de una religión o de otra, sin exigir de ellos ningún juramento que no sea el de servir bien y fielmente al rey en el ejercicio de sus funciones y en el mantenimiento de las disposiciones, según el uso acostumbrado. Cuando queden vacantes los referidos puestos, funciones y cargos, nombraremos nosotros —teniendo en cuenta las disponibilidades— sin prejuicio ni discriminación de las personas capaces, como requiere la unión de nuestros súbditos. Declaramos también que pueden ser acogidos y admitidos en todos los consejos los miembros de la susodicha religión reformada, así como en todas las reuniones, asambleas y juntas, relacionadas con los cargos en cuestión; no podrán ser rechazados ni se les impedirá gozar de estos derechos a causa de su credo religioso.

apud DUMONT: *Corps universel diplomatique du droit des gens.*

9.17 PAZ DE WESTFALIA (1648)

a. 5 § 34. Se decide además que a todos los seguidores de la confesión de Ausburgo súbditos de católicos, como también a los católicos que lo sean de Estados de aquella confesión que no han gozado todavía, desde 1624, de la práctica pública o privada de su religión, o que, después de la publicación de la tregua, profesaron o abrazaron una religión diferente de la profesada por el señor de la tierra donde vivían, se les permitirá con entera libertad frecuentar

privadamente los lugares de su culto, sin estar sujetos a pesquisas ni molestias, y no se les impedirá participar en la profesión pública de su religión en su vecindario, cuantas veces lo deseen, o de envíar a sus hijos a la escuela perteneciente a su religión o de tener preceptores privados en sus casas...

a. 7 *§ 1 y* 2. Por consenso unánime de su Majestad Imperial y de todos los Estados del Imperio, se considera oportuno que por el mismo derecho o privilegio que todas las otras constituciones imperiales, la paz religiosa, el presente tratado público y la resolución de las quejas en ellos contenidas, otorgados a los Estados católicos, a sus súbditos y a los de la confesión de Augsburgo, se concedan también a los llamados reformados, dejando a salvo siempre los pactos, privilegios, declaraciones y otros acuerdos que los Estados denominados protestantes han acordado entre ellos mismos y sus súbditos, mediante los que se han establecido, hasta ahora, los reglamentos referentes a la religión, su práctica y cualquier cosa relacionada con ella, por los Estados y los súbditos de cualquier lugar, y dejando a salvo también la libertad de conciencia de cada uno. Y ya que las diferencias de religión entre los protestantes no son todavía suficientemente claras, en espera de una sistematización definitiva, y ya que por tal razón se han formado dos partidos, se establece consensualmente entre las dos partes que, cada vez que un príncipe o señor de una tierra, o un patrono de cualquier iglesia, quisiera pasar a la religión de la otra parte, o cada vez que hubiese recibido u obtenido por derecho de sucesión, o en virtud del presente tratado, o por cualquier otra razón, un principado o un señorío, donde se profesara públicamente la religión de la otra parte, automáticamente se le concederá, sin ninguna oposición, tener en su residencia predicadores especiales de su religión para él, y además para su corte; ello, sin embargo, no podrá realizarse a expensas o en perjuicio de sus súbditos. Pero no será legal que, mudadas la religión practicada oficialmente o las leyes y constituciones eclesiásticas hasta ese momento en vigor, o que, sustraídos a ella sus templos, escuelas, hospitales o rentas, pensiones y estipendios, se concedan a los miembros de la propia, y todavía menos que se obligue a los propios súbditos a acoger como ministros a los de otra religión, con el pretexto de leyes territoriales, o episcopales, o de patronato, o con otros pretextos, o que se haga oposición directa o indirectamente a la religión de los súbditos. Y a fin de que tal acuerdo se observe ahora más eficazmente, en caso de tales cambios, se concederá a la comunidad en cuestión el derecho de presentar o —en el caso de no tener el derecho— de designar los oficiales capaces para la escuela y para la iglesia, a quienes examinará y nombrará la asamblea de ministros públicos de la localidad, siempre que pertenezcan a la misma religión de la comunidad que les presenta o designa; en caso contrario, se les examinará y nombrará en el lugar escogido por la propia comunidad y les confirmará definitivamente el príncipe o señor.

apud LUENIG: *Das Deutsche Reichs Archiv* (*Pars generalis*).

Capítulo 10
INDIVIDUALISMO POLITICO Y DOCTRINAS CONTRACTUALISTAS

El individualismo renacentista, al hacer del hombre la realidad fundamental y al considerar la sociedad como simple superposición de individuos, sienta las bases de la nueva teoría política, cuyo primer principio será el reconocimiento de iguales derechos a todos los componentes del grupo, quienes los ejercerán mediante fórmulas contractuales. La Reforma por su parte al deshacer la unidad religiosa destruyó las bases teóricas que permitían una justificación teológica del orden político. En la doctrina tomista la ley natural, definida como *ordinatio rationis ad bonum commune*, depende esencialmente de la existencia de un primer intelecto en cuanto constituye una forma de participación y sobre todo en cuanto ordena la persona hacia una finalidad específica, el bien, tal como ha sido definido por Dios. La aparición de imágenes distintas de Dios determina un proceso de secularización de la ley natural, que tiende a afirmar la autonomía de la naturaleza humana, al destacar la obligatoriedad intrínseca de las normas objetivas, frente al voluntarismo occamista, de la ley natural. Es la tesis del jesuita Vázquez para quien «antes de cualquier voluntad, orden o inclusive juicio de Dios, hay cosas que son buenas o malas por sí», que Grocio llevará a sus últimas formulaciones al afirmar la autonomía de

la ley natural que «valdría de algún modo aun cuando se admitiera —lo que no podría hacerse sin incurrir en un crimen horrendo— que no hay Dios o que, si lo hay, no se interesa en las cosas humanas».

La primera formulación teórica de las nuevas corrientes políticas se produce con ocasión de las guerras de religión, que sirvieron a demostrar la ineficacia del intento de una solución política del conflicto religioso, tal como se definió en Augsburgo **[9.14]**. Ante la beligerancia —por motivos religiosos— de los príncipes contra sus súbditos, cuya manifestación más espectacular es la matanza de la noche de san Bartolomé (1572), éstos se enfrentaron al problema de garantizar la libertad de conciencia y al servicio de este objetivo elaboraron una teoría política que trataba de salvaguardar aquel derecho individual, desde una concepción jusnaturalista autónoma y mediante una fórmula contractual. La escuela de los *monarcómacos*, cuyas publicaciones tienen una característica proximidad a la fecha citada (La *Franco Gallia* de Hotman es de 1573, el *Du droit des magistrats sur leurs sujets* de Teodoro de Beza se publica en 1575, y dentro de la misma década se editarán la *Vindiciae contra Tyrannos* de Languet y du Plessis Mornay, y el *De iure regni apud Scottos* de Buchanam), plantea en definitiva el problema de la limitación del poder del príncipe como medio de defensa de la individual libertad religiosa dentro de la fidelidad al Estado.

La argumentación de los monarcómacos —tanto si es histórica como doctrinal— tiende a garantizar el derecho de los súbditos religiosamente discrepantes, y para lograrlo elaboran una teoría política que limita el poder absoluto del monarca, uno de cuyos atributos era, desde Augsburgo, imponer la verdad religiosa, utilizando para ello fórmulas contractuales. El pueblo es definido como causa eficiente —«jamás hubo hombre que naciese con la corona en la cabeza y el cetro en la mano» (*Vin-*

diciae)— al tiempo que causa final del príncipe —«los magistrados han sido creados para el pueblo y no el pueblo para los magistrados» (Beza)— afirmaciones de que derivan la superioridad del primero sobre el segundo: «todos los particulares considerados aisladamente son inferiores al príncipe, en tanto que el conjunto del pueblo y los oficiales del reino que representan este conjunto están por encima del príncipe» (*Vindiciae*) [1]. El pueblo y el príncipe suscriben un doble pacto. Por una parte se vinculan con Dios y aceptan su ley, constituyéndose en este acto como *comunidad religiosa* —pueblo elegido, Iglesia— en tanto de otra se conciertan el pueblo y el príncipe dando origen a la *comunidad política* que el príncipe gobernará con justicia y el pueblo le obedecerá en tanto cumpla con tal condición [2]. Si el rey viola la ley de Dios o la ley del país, objeto de ambos contratos, existe el derecho, que incluso es definido como deber moral, de resistir a la tiranía [3] —aunque este derecho no es nunca individual sino que pertenece siempre a entidades como los magistrados subalternos (*Vindiciae*) o la *sanior pars* de la población (Beza), definida como aquella que profesa la verdadera religión [4].

El pensamiento de los monarcómacos orientado en última instancia a la defensa de la libertad de conciencia no reconoce, sin embargo, derechos políticos individuales, ni plantea el tema del contrato social, cuestiones ambas que sólo surgen con Hobbes —*Leviathan* (1651)—, quien, sin embargo, rechaza la idea de una normatividad objetiva derivada del jusnaturalismo secularizado.

El punto de partida de Hobbes es la naturaleza humana, en la que descubre la existencia de un *ius* y una *lex* que califica de naturales, pero mientras lo natural es para el pensamiento medieval lo que corresponde a una concepción metafísica de la naturaleza, para Hobbes describe simplemente las aspiraciones y deseos de un individuo concreto, en un momento igualmente

determinado. Frente a la determinación objetiva de su contenido, propia de la escolástica, Hobbes define un derecho individual puramente subjetivo e ilimitado, salvo por la ley, que es tan subjetiva como el propio derecho individual. En consecuencia el hombre en estado de naturaleza puede aspirar a poseerlo todo y su deseo no encuentra más limitación que la que se deriva de su propia razón que le indica que su derecho alcanza sólo a aquello que tiene una utilidad para él. El *ius naturale* es por tanto «la libertad que posee cada uno de hacer uso de sus facultades naturales, conforme a la razón» **[5]**.

El estado de naturaleza se caracteriza por la inseguridad y la violencia desde el momento en que la colisión de derechos es inevitable al coincidir las apetencias de dos o más individuos —*homo hominis lupus*— **[6]**, situación que permite una definición formal de la *lex naturalis* «dictamen de la recta razón acerca de los actos que deben hacerse u omitirse con el fin de conservar la vida o la integridad física tanto tiempo como sea posible» **[7]**.

La ley natural es insuficiente para crear el orden y la seguridad, razón por la que los hombres se ven abocados a suscribir un pacto, en virtud del cual surge la sociedad, que a su vez da origen al Estado, desde el momento en que por el pacto cada individuo transfiere simultánea y solidariamente el derecho de gobernarse que hasta entonces tuviera **[8]**, a un hombre cuya voluntad, única que subsiste en el estado de naturaleza, se convierte en norma objetiva que el súbdito está forzado a obedecer, por cuanto ha adquirido una obligación civil **[9]**. Los derechos del soberano comprenden la totalidad de las funciones políticas y en su ejercicio su voluntad crea normas positivas, que no sólo son obligatorias sino que se identifican con la ley natural, y son intrínsecamente justas, por cuanto «por naturaleza toda acción es indiferente y si llega a ser justa o injusta es sólo en virtud del derecho del gobernante» **[10]**.

El pacto social conduce en Hobbes a la formulación del absolutismo monárquico, conclusión impugnada tanto por los partidarios del derecho divino de los reyes (Filmer) como por los defensores del jusnaturalismo (Pufendorf). De estos últimos surgirá la revisión de la teoría del pacto que conducirá a Locke —*Dos tratados del gobierno civil* (1690)— a la formulación de la doctrina liberal. Arranca, al igual que Hobbes y Pufendorf, de la situación del hombre en estado de naturaleza, situación que concibe de forma totalmente distinta, por cuanto en ella el individuo que disfruta de una total libertad e igualdad vive, sin embargo, en una situación de paz y ayuda mutua, en virtud del reconocimiento de la existencia de derechos y obligaciones naturales **[11]**. Los fundamentales derechos del hombre en estado de naturaleza son el derecho a la vida, la libertad y la propiedad, que surge a partir del momento en que el individuo añade su trabajo a unos bienes que hasta ese momento eran comunes **[12]**. Al tener todos los hombres la misma condición y derechos se produce el reconocimiento de la igualdad entre todos los individuos.

En el estado de naturaleza, finalmente, el individuo tiene el derecho no sólo de gozar de su vida, libertad y propiedad, sino que al mismo tiempo puede castigar el que intente arrebatárselos **[13]**. Sin embargo la interpretación individual de este último derecho está expuesta a abusos por la falta: de una norma positiva que defina los límites de los derechos individuales, de un juez imparcial y de una fuerza colectiva que imponga la decisión judicial **[14]**. Para conseguir esta objetividad el hombre natural renuncia a su derecho de juzgar y castigar al constituir la sociedad política, conservando sin embargo sus restantes derechos sin modificación ni limitación alguna. Surge así el Estado, organismo encargado de gobernar la comunidad y juzgar los atentados individuales a los derechos naturales, que él mismo habrá de respetar **[15]**.

El individuo que entra a formar parte de la sociedad desconfía, sin embargo, de que el Estado se mantenga dentro de los límites señalados y para impedir ninguna extralimitación atentatoria a sus derechos personales, le negará toda soberanía doctrinal y constituirá un sistema equilibrado de fuerzas —división de poderes— que impida en la práctica el ejercicio de la soberanía por el poder político, que no dispondrá sino de la función ejecutiva, en tanto la legislativa se reserva precisamente a los representantes electos de los ciudadanos **[16].**

Textos 10

PUEBLO Y PRÍNCIPE **10.1**

Ya hemos indicado anteriormente que es Dios quien ha de nombrar a los reyes, quien los elige, quien les otorga el reino: ahora decimos que el pueblo establece a los reyes, pone el cetro en sus manos y quien con su sufragio aprueba la elección. Dios lo hubiera hecho de esta forma, con el fin de que los reyes conocieran que, después de Dios, son ellos quienes tienen el poder y la soberanía del pueblo, y son ellos quienes le dirigen en cuanto a aplicar y llevar a cabo la mayor parte de sus necesidades y pensamientos en beneficio de dicho pueblo, sin que tenga la pretensión de que han sido creados de una materia superior a la de los otros hombres, y que por esto han sido elevados por encima de los demás; es decir, como si fueran a conducir una manada de ovejas o ganado. Pero dejémosles recordar y conocer que son hechos en el mismo molde y condición que los demás, que han salido de la tierra por petición y aclamación, y ahora es como si estuviesen a hombros del pueblo en sus tronos, y que después tendrán que llevar sobre sus hombros las cargas más pesadas de toda la comunidad. Muchos años antes de esto el pueblo de Israel pidió un rey. Dios dio y señaló la ley del gobierno real, cuando dice Moisés: *Tú has llegado a la tierra que el Señor, tu Dios, te ha dado, y la poseerás y vivirás en ella, y dirás: nombraré a un rey que estará por encima de mí; y nombrarás aquel que el Señor, tu Dios, elija entre todos tus hermanos* (Deut. XVII, 14). Aquí se ve que la elección del rey se atribuye a Dios, su nombramiento al pueblo; ahora bien, cuando el contenido de esta ley se ponga en práctica considera de qué forma ha sido hecha. (...)

En resumen: desde el momento en que nadie ha nacido con coronas en la cabeza y cetros en las manos, ningún hombre puede ser rey de por sí ni reinar sin el pueblo; por el contrario, el pueblo puede subsistir de por sí, y ya existía antes de tener reyes; de todo esto se sigue que los reyes fueron en principio constituidos por el pueblo; y aunque los hijos descendientes de estos reyes he

reden las virtudes de sus padres, de cierta manera puede parecer que han entregado sus reinos en herencia a sus descendientes, y que en algunos reinos y países el derecho de libre elección semeja haber sido enterrado en parte; no obstante, en todo reino bien ordenado parece que esta costumbre continúa. Los hijos no han de suceder a los padres, antes de que el pueblo, en principio, los haya nombrado de nuevo mediante su aprobación; tampoco serán reconocidos por su calidad de tales y herederos a la muerte de sus antecesores; han de ser aprobados y nombrados reyes, y sólo una vez que hayan sido investidos con el reinado, recibiendo el cetro y la diadema de manos de aquellos que representan la majestad del pueblo. Se pueden observar detalles evidentes de esto en los reinos cristianos, que ahora se estiman hereditarios; el rey francés, el de España e Inglaterra y otros son comúnmente consagrados y se les da la posesión de su autoridad por los pares, los lores del reino y los funcionarios de la corona, que representan el conjunto del pueblo.

Ahora, viendo cómo el pueblo elige y establece sus reyes, se deduce que todo el conjunto del pueblo está por encima del rey; hay una cosa evidente, que aquel que ha sido establecido por otro está bajo aquel que le ha nombrado, y aquel que recibe su autoridad de otro es menos que aquel de quien el poder se deriva. Putifar, el egipcio, nombró a José sobre toda su casa; Nabucodonosor a Daniel sobre la provincia de Babilonia; Darío a las seis veintenas de gobernadores sobre el reino. Comúnmente se dice que los dueños nombran a sus servidores, los reyes a sus funcionarios. Del mismo modo también el pueblo nombra al rey como administrador de toda la comunidad.

Languet, du Plessis Mornay: *Vindiciae contra Tyrannos* (1579).

10.2 La autoridad basada en el contrato

Ya hemos demostrado anteriormente que en el establecimiento de un rey existen dos alianzas o convenios: el primero, entre Dios, el rey y el pueblo, de los cuales ya hemos tratado anteriormente; el segundo convenio, entre el rey y el pueblo, y sobre esto diremos ahora alguna cosa. Una vez que Saúl fue nombrado rey se le otorgó la ley real, por medio de la cual había de gobernar. David hizo su convenio en Hebrón ante el Señor, es decir, que tomó a Dios por testigo, con todos los ancianos de Israel, que representaban a todo el pueblo, y fue instituido rey, Jonás también por boca de Johoiada, el sumo sacerdote, hizo un convenio con el pueblo en la casa del Señor. Y cuando la corona fue colocada en su cabeza, con ella iba la ley del testimonio que había sido colocado en sus manos el mejor exponente de la ley de Dios; del mismo modo Josías prometía observar y guardar los mandamientos, testimonios y estatutos comprendidos en el libro del convenio: bajo cuyas palabras está contenido todo aquello que pertenece a los deberes, tanto de la primera como de la segunda tabla de la ley de Dios. En todas las partes de la historia sagrada, recordadas anteriormente, se dice: *que se hizo un convenio con todo el pueblo, con toda la multitud, con todos los ancianos, con todos los hombres de Judá*: hasta el fin, para que podamos saber como se expresa claramente, que no sólo las tribus principales,

sino también los milenarios, los centuriones, y magistrados subalternos se reuniesen, cada uno de ellos en nombre de sus ciudadanos y comunidades, para hacer un convenio y contrato con el rey. En esta asamblea se llevaba a cabo la creación del rey, pues era el pueblo quien hacía el rey, y no el rey al pueblo.

Es cierto que el pueblo por vía o estipulación requiere una representación de los convenios. El rey lo promete. Ahora bien, la condición de contratante es en términos de la ley mejor que la de prometedor. El pueblo pregunta al rey si gobernará con justicia y de acuerdo con las leyes. Lo promete. Entonces el pueblo responde, no antes, que mientras él gobierne rectamente obedecerá fielmente. El rey entonces promete simple y absolutamente al pueblo, bajo la condición de que si fracasa en cuanto a cumplirlo, el pueblo, según la equidad y la razón, queda libre de su promesa.

En el primer convenio o contrato sólo hay una obligación para con la piedad; en el segundo, para con la justicia. En aquél el rey promete servir a Dios religiosamente; en éste gobernar al pueblo justamente. Por uno se obliga a procurar lo más posible la gloria de Dios, por el otro el beneficio del pueblo. En el primero se expresa una condición: *si guardas mis mandamientos*; en el segundo: *si distribuyes la justicia equitativamente para cada hombre*. Dios es el propio vengador de la deficiencia en el primero, y en el segundo quien castiga legalmente la delincuencia, el pueblo en general, o los estados, el cuerpo representativo que ha asumido para ellos la protección del pueblo. Esto se ha practicado siempre en todos los Estados bien gobernados. (...)

Así en todas partes se crea una obligación mutua y recíproca entre el pueblo y el príncipe; el primero promete ser un príncipe bueno y sabio, los otros obedecerle fielmente, con tal de que gobierne con justicia. El pueblo, por consiguiente, viene obligado al príncipe, bajo ciertas condiciones, y el príncipe, al pueblo pura y simplemente. Por consiguiente, si el príncipe incumple su promesa, el pueblo queda liberado de la obediencia, el contrato sigue siendo válido. Pero el derecho de obligar carece de fuerza. Entonces el rey gobierna injustamente, es perjuro y el pueblo se retracta al no obedecer sus órdenes legislativas. Pero este pueblo queda libre de toda perfidia, pues públicamente renuncia al injusto dominio de su tirano, pues éste sigue luchando con mano dura manteniendo la posesión y el pueblo trata continuamente de expulsarlo mediante las armas.

Por consiguiente, los funcionarios de un reino pueden, bien todos o un buen número de ellos, suprimir a un tirano; no sólo es legal esto, sino que su deber lo exige: y si no lo hacen, en modo alguno pueden excusar su bajeza.

Vindiciae.

Deberes religiosos y políticos 10.3

Si a los príncipes corresponde saber hasta qué punto ha de llegar su autoridad; y a los súbditos qué es lo que han de obedecer; si los unos pasan los límites de su jurisdicción, que de ningún modo les pertenece, y los otros obedecen lo

que los primeros ordenan más allá de lo que deben, entonces ambos serán castigados cuando tengan que dar cuentas ante otro juez. Ahora bien, el fin y estructura de la pregunta expuesta, de que las sagradas Escrituras dan principalmente la solución, es la siguiente. La pregunta es si los súbditos están obligados a obedecer a los reyes, aunque ordenen aquello que va en contra de la ley de Dios; es decir, a cuál de los dos (Dios o rey) hemos de obedecer, cuándo la pregunta haya de ser resuelta respecto del rey, a quien ha de atribuirse poder absoluto y también cuándo corresponda a otros magistrados.

Las sagradas Escrituras enseñan que Dios reina por su propia autoridad, y los reyes por derivación; Dios por Sí mismo, los reyes por Dios; Dios tiene una jurisdicción propia, los reyes son sus delegados. De aquí que los reyes sean sus subordinados. Por tanto, la jurisdicción de Dios no tiene límites, la de los reyes es limitada; el poder de Dios es infinito, el de los reyes limitado; el reino de Dios se extiende a todas partes, el de los reyes limitado dentro de los confines de ciertos países. De la misma manera Dios ha creado de la nada el cielo y la tierra; por tanto, por derecho, El es el Señor y verdadero propietario de uno y de otra. Todos los habitantes de la tierra tienen por El cuanto poseen y no son más que sus inquilinos y granjeros; todos los príncipes y gobernadores del mundo son sus estipendiarios y vasallos, están obligados a conocer el poder que El les ha otorgado. En resumen: sólo Dios es el dueño y señor, y todos los hombres, sea cual fuere su grado o calidad, son sus servidores, granjeros, funcionarios y vasallos, y han de dar cuentas y reconocerle a El, y por ello El les ha obligado a su cumplimiento; cuanto más elevado sea su cargo mayor ha de ser la cuenta que han de rendir, y según su categoría, es decir, a la que Dios les ha elevado, así han de ser sus cuentas a rendir ante su divina Majestad. Las sagradas Escrituras dicen en diversos lugares que los fieles y sabios serán reconocidos entre los paganos.

Ahora bien: si consideramos cuál es el deber de los vasallos veremos que lo que podamos decir de ellos agrada a los reyes. El vasallo recibe su pago de su señor, con derecho de justicia, y se encarga de servirle en sus guerras. El rey ha sido instituido por el Señor Dios, el Rey de los reyes, y hasta el fin ha de administrar justicia a su pueblo y defenderle contra todos sus enemigos. El vasallo recibe las leyes y condiciones de su soberano. Dios ordena al rey que observe sus leyes y que las tenga siempre ante sus ojos, prometiendo que, él y sus sucesores mantendrán largo tiempo el reinado, si son obedientes, y, por el contrario, que su reino será corto, si se rebelan contra su Rey Soberano. El vasallo se obliga mediante juramento a su señor y promete que será fiel y obediente. De la misma manera los reyes prometen solemnemente ordenar, según las leyes expresas de Dios. En resumen: el vasallo pierde, según la ley, su paga, todos sus privilegios, si comete una felonía. De la misma forma el rey pierde su derecho y a veces también su reino, si desprecia a Dios, si se alía con sus enemigos y si comete alguna felonía en contra de su Real Majestad. Esto se verá de modo más claro teniendo en cuenta el acuerdo entre Dios y el rey, pues Dios concede el honor a sus servidores de llamarles sus confederados. Ahora leemos dos clases de acuerdos en la consagración de los reyes, el primero

entre Dios, el rey y el pueblo, en el sentido de que el pueblo ha de ser el pueblo de Dios. El segundo entre el rey y el pueblo, y este último ha de obedecer fielmente y el rey ordenar con justicia.

En resumen: del mismo modo que aquellos vasallos rebeldes que luchan por poseer el reino, y han cometido una felonía, merecen ser eliminados, según testimonio de todas las leyes, del mismo modo aquellos que realmente son culpables y que no observan la ley divina, a la que todos los hombres, sin excepción alguna, deben obediencia; o bien que persigan a aquellos que deseen conformarse con ella y que no les oigan su justa defensa, lo serán también. Ahora, por cuanto Dios consagra reyes en sus reinos, del mismo modo que los vasallos lo son con su salario por su soberano, sacaremos la conclusión de que los reyes son vasallos de Dios y merecen ser privados de los beneficios que reciben de su Señor si cometen felonía, de la misma manera que los vasallos rebeldes lo son en sus estados. Aceptadas estas premisas, el problema puede resolverse fácilmente; pues si Dios ocupa el lugar de Soberano Señor y el rey el de vasallo, ¿quién puede negar que hemos de obedecer al soberano en lugar del vasallo? Si Dios ordena una cosa y el rey ordena lo contrario, ¿qué hombre prudente le calificaría de rebelde si rehúsa obedecer al rey, si desobedece a Dios? Por el contrario, será condenado y tenido por rebelde aquel que no obedece a Dios o bien que obedezca al rey si éste le pide que niegue su obediencia a Dios.

En resumen: si Dios nos llama para que entremos en su servicio y el rey también, ¿habrá alguien privado de razón que no piense que hemos de abandonar al rey y ponernos al servicio de Dios?: qué lejos estamos de creer que estamos obligados de obedecer al rey cuando nos ordena algo contrario a la ley de Dios, pues al obedecerle nos convertimos en rebeldes para con Dios. Sería lo mismo que un conciudadano que por el amor que profesase a algún rico y anciano señor, pero de categoría inferior, se alzase en armas contra el príncipe soberano, o bien que obedeciese los mandatos de algún juez con menos categoría que otro, las órdenes de un lugarteniente de una provincia, mejor que las de un príncipe; resumiendo; las direcciones marcadas por un funcionario, en lugar de las órdenes expresadas del propio rey.

Vindiciae.

Resistencia a la tiranía 10.4

Los príncipes son elegidos por Dios y nombrados por el pueblo. En tanto como particulares y considerados uno a uno, son inferiores al príncipe, así todo el conjunto del pueblo y los funcionarios del Estado que representan este cuerpo son los superiores del príncipe. Cuando se nombra y recibe a un príncipe, hay convenios y contratos entre éste y el pueblo, que son tácitos y que son expresados natural y civilmente; es decir, obedecerle fielmente, mientras ordene con justicia, pues sirviendo a la comunidad todos los hombres le servirán a él, y mientras gobierne según la ley, todo quedará sometido a su gobierno, etc. Los funcionarios del reino son los guardianes y protectores de dichos convenios y

contratos. Aquel que maliciosa o voluntariamente viole dichas condiciones, es incuestionablemente un tirano en la práctica. Y por consiguiente, los funcionarios del Estado pueden juzgarle según las leyes. Y si mantiene su tiranía con mano dura, su deber les obliga, cuando no por otros medios con la fuerza de las armas, a eliminarlo.

Hay dos clases de funcionarios, aquellos que llevan a cabo la protección del reino, como condestables, alguaciles, pares, palatinos, y demás, cada uno de los cuales, aunque todo el resto esté de acuerdo con la tiranía, está obligado a oponerse y limitar al tirano; y aquellos que tienen a cargo el gobierno de una provincia, ciudad o parte del reino, como los duques, marqueses, condes, cónsules, alcaldes, etc. los cuales pueden, según este derecho, acabar con la tiranía y los tiranos de sus ciudades, límites y gobiernos.

En la práctica, las personas particularmente consideradas no pueden desenvainar la espada contra los tiranos, pues éstos no fueron nombrados por los particulares, sino por todo el conjunto del pueblo. Pero para los tiranos que sin título y como intrusos han ocupado el cargo, sin contrato o convenio con el pueblo, está permitido que todos se opongan a él y lo depongan; y en esta clasificación de tiranos pueden entrar aquellos que abusan de la debilidad de un príncipe legal, y que de una manera tiránica insultan a sus súbditos.

Por último, como siempre ha habido tiranos, las historias nos testifican, que también ha habido príncipes vecinos que se han opuesto a la tiranía y han mantenido al pueblo en su derecho. Los príncipes de este tiempo al imitar tan buenos ejemplos, suprimían los tiranos en cuerpo y alma, y eliminaban a los opresores tanto de la comunidad como de la Iglesia de Cristo; de otro modo ellos mismos hubieran merecido el título infamante de tiranos.

Y para terminar este discurso sólo añadiré una palabra: que la piedad ordena que la ley y la Iglesia de Dios se mantengan. La justicia requiere que los tiranos y destructores de la comunidad entren en razón. La caridad exige el derecho de remediar y rehabilitar el oprimido. Aquellos que no tienen en cuenta estas cosas y para quienes nada significa la piedad, la justicia y la caridad, en este mundo, no deben ser escuchados.

Vindiciae.

10.5 «IUS NATURALE» EN HOBBES

El derecho de naturaleza, lo que los escritores llaman comúnmente *ius naturale,* es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.

Por *libertad* se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiera; pero

no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten.

T. Hobbes: *Leviathan* (1651).

El estado de naturaleza 10.6

La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra.

En cuanto a las facultades mentales (si se prescinde de las artes fundadas sobre las palabras, y en particular de la destreza en actuar, según reglas generales e infalibles, lo que se llama ciencia, arte que pocos tienen, y aun éstos en muy pocas cosas, ya que no se trata de una facultad innata, o nacida con nosotros o alcanzada, como la prudencia, mientras perseguimos algo distinto) yo encuentro aún una igualdad más grande entre los hombres que en lo referente a la fuerza. Porque la prudencia no es sino experiencia; cosa que todos los hombres alcanzan por igual en tiempos iguales y en aquellas cosas a las cuales se consagran por igual. Lo que acaso puede hacer increíble tal igualdad no es sino un vano concepto de la propia sabiduría, que la mayor parte de los hombres piensan poseer en más alto grado que el común de las gentes, es decir, que todos los hombres, con excepción de ellos mismos y de unos pocos más, a quienes reconocen su valía, ya sea por la fama de que gozan o por la coincidencia con ellos mismos. Tal es, en efecto, la naturaleza de los hombres, que si bien conocen que otros son más sagaces, más elocuentes o más cultos, difícilmente llegan a creer que haya muchos tan sabios como ellos mismos, ya que cada uno ve su propio talento a la mano y el de los demás hombres a distancia. Pero esto es lo que mejor prueba que los hombres son en este punto más bien iguales que desiguales. No hay, en efecto, y de ordinario, un signo más claro de distribución igual de una cosa que el hecho de que cada hombre esté satisfecho con la porción que le corresponde.

De esta igualdad, en cuanto a la capacidad, se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es principalmente su propia conservación y a veces su deleite tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno al otro. De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye y posee un lugar conveniente cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle no sólo del fruto de su trabajo, sino también

de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros.

Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido. Como algunos se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista, prosiguéndolos más allá de lo que su seguridad requiere, otros, que, en diferentes circunstancias serían felices manteniéndose dentro de los límites modestos, si no aumentan su fuerza por medio de la invasión, no podrán subsistir durante mucho tiempo si se sitúan solamente en plan defensivo. Por consiguiente, siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes se le debe permitir también.

T. Hobbes: *Leviathan* (1651).

10.7 La ley natural

Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien omitir aquello mediante lo cual piense que puede quedar su vida mejor preservada. Aunque quienes se ocupan de estas cuestiones acostumbran a confundir *ius* y *lex*, *derecho y ley*, precisa distinguir esos términos, porque el *derecho* consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la *ley* determina y obliga a una de esas dos cosas. Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia.

La condición del hombre (tal como se ha manifestado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada de lo que pueda hacer uso que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres. De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual *cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra*. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de la naturaleza, a saber: *buscar la paz y seguirla*. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: *defendernos a nosotros mismos por todos los medios posibles*.

De esta ley fundamental de naturaleza, mediante la cual se ordena a los hombres que tiendan hacia la paz, se deriva esta segunda ley: *que uno acceda,*

si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad frente a los demás hombres, *que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo.* En efecto, mientras uno mantenga su derecho de hacer cuanto le agrade, los hombres se encuentran en situación de guerra. Y si los demás no quieren renunciar a ese derecho como él, no existe razón para que nadie se despoje de dicha atribución, porque ello más bien que disponer a la paz significaría ofrecerse a sí mismo como presa (a lo que no está obligado ningún hombre). Tal es la ley del Evangelio: *Lo que pretendáis que los demás os hagan a vosotros hacedlo vosotros a ellos.* Y esta otra ley de la humanidad entera: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.*

T. HOBBES: *Leviathan* (1651).

EL PACTO SOCIAL 10.8

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás), al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando estados), es el cuidado de su propia conservación y por añadidura el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza establecidas en los capítulos XIV y XV. (...)

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las ofensas ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo, como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia: es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera.* Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín *Civitas*. Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel *dios mortal,* al cual debemos, bajo el *Dios inmortal,* nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esa autoridad que se le confiere por cada hombre particular

el Estado posee y utiliza tanto poder y fortaleza que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: *una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos como lo juzgue oportuno para asegurar la paz y defensa común.* El titular de esta persona se denomina *soberano* y se dice que tiene *poder soberano;* cada uno de los que le rodean es *súbdito* suyo.

Se alcanza este poder soberano por dos conductos. Uno por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de sus hijos le estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niegan a ello; o que por actos de guerra someta a sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de su sumisión. Ocurre el otro procedimiento cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todos los demás. En este último caso puede hablarse de Estado político o Estado por *institución,* y en el primero de Estado por *adquisición.*

T. HOBBES: *Leviathan* (1651).

10.9 EL PRÍNCIPE

En segundo lugar, como el derecho de representar la persona de todos se otorga a quien todos constituyen en soberano, solamente por pacto de uno a otro, y no del soberano en cada uno de ellos, no puede existir quebrantamiento de pacto por parte del soberano, y en consecuencia ninguno de sus súbditos. fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión. Que quien es erigido en soberano no conviene pacto alguno, por anticipado, con sus súbditos, es manifiesto, porque o bien debe hacerlo con la multitud entera, como parte del pacto, o debe hacer un pacto singular, con cada persona. Con el conjunto como parte del pacto es imposible, porque hasta entonces no constituye una persona; y si conviene tantos pactos singulares como hombres existen, estos pactos resultan nulos en cuanto adquieren la soberanía, porque cualquier acto que pueda ser presentado por uno de ellos como infracción del pacto es el acto de sí mismo y de todos los demás, ya que está hecho en la persona y por el derecho de cada uno de ellos en particular. Además, si uno o varios de ellos pretenden quebrantar el pacto hecho por el soberano en su institución, y otros o alguno de sus súbditos, o él mismo solamente, pretende que no hubo semejante quebrantamiento no existe entonces juez que pueda decidir la controversia; en tal caso la decisión corresponde de nuevo a la espada, y todos los hombres recobran el derecho de protegerse a sí mismos por su propia fuerza, contrariamente al designio que les anima al efectuar la institución. Es, por tanto, falso garantizar la soberanía por medio de un pacto precedente. La opinión de que cada monarca recibe su poder del pacto, es decir, de modo condicional, procede de la falta de comprensión de esta verdad obvia, según la cual no siendo los pac-

tos otra cosa que palabras y aliento no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir o proteger a cualquier hombre, sino la que resulta de la fuerza pública; es decir, de la libertad de acción de aquel hombre o asamblea de hombres que ejercen la soberanía y cuyas acciones son firmementes mantenidas por todos ellos y sustentadas por la fuerza de cuantos en ella están unidos. Pero cuando se hace soberana a una asamblea de hombres entonces ningún hombre imagina que semejante pacto haya pasado a la institución. En efecto, ningún hombre es tan necio que afirme, por ejemplo, que el pueblo de Roma hizo un pacto con los romanos para sustentar la soberanía a base de tales o cuales condiciones, que al incumplirse permitieran a los romanos deponer legalmente al pueblo romano. Que los hombres no adviertan la razón de que ocurra lo mismo en una monarquía y en un gobierno popular procede de la ambición de algunos que ven con mayor simpatía al gobierno de una asamblea, en la que tienen esperanzas de participar, que el de una monarquía de cuyo disfrute desesperan.

T. Hobbes: *Leviathan* (1651).

Identidad de la ley positiva y natural **10.10**

En séptimo lugar, es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos. Esto es lo que los hombres llaman *propiedad*. En efecto, antes de instituirse el poder soberano (como ya hemos expresado anteriormente) todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, lo cual es necesariamente causa de guerra; y por consiguiente, siendo esta propiedad necesaria para la paz y dependiente del poder soberano, es acto propio de este poder para asegurar la paz pública. Esas normas de propiedad (o *meum y tuum*) y de lo *bueno* y lo *malo,* de lo *legítimo* e *ilegítimo* en las acciones de los *súbditos* son leyes civiles, es decir, leyes de cada Estado particular, aunque el nombre de ley civil esté ahora restringido a las antiguas leyes civiles de la ciudad de Roma; ya que siendo ésta la cabeza de una gran parte del mundo, sus leyes en aquella época fueron, en dichas comarcas, la ley civil. (...)

La ley de la naturaleza y la ley civil se contienen una y otra y son de igual extensión. En efecto, las leyes de la naturaleza, que consisten en la equidad, la justicia, la gratitud y otras virtudes morales que dependen de ellas, en la condición de mera naturaleza, no son propiamente leyes, sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y la obediencia. Desde el momento en que un Estado queda establecido, existen ya leyes, pero antes no: entonces son órdenes del Estado y, por consiguiente, leyes civiles, porque es el poder soberano quien obliga a los hombres a obedecerlas. En las disensiones entre particulares, para establecer lo que es equidad, y lo que es justicia, y lo que es virtud moral, y darles carácter obligatorio, hay necesidad de ordenanzas del poder soberano, y de castigos que serán impuestos a quienes las quebranten; esas ordenanzas, son por consiguiente, parte de la ley civil. Por tal razón, la ley de la naturaleza

es una parte de la ley civil en todos los estados del mundo. Recíprocamente también, la ley civil es una parte de los dictados de la naturaleza, ya que la justicia es decir, el cumplimiento del pacto y el dar a cada uno lo suyo es un dictado de la ley de la naturaleza. Ahora bien: cada súbdito en un Estado ha estipulado su obediencia a la ley civil (ya sea uno con otro, como cuando se reúnen para constituir una representación común, o con el representante mismo; uno por uno, cuando sojuzgados por la fuerza prometen obediencia para conservar la vida); por tanto, la obediencia a la ley civil es parte, también, de la ley de la naturaleza. La ley civil y natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley; de ellas, una parte es escrita y se llama civil; la otra no escrita y se denomina natural. Ahora bien: el derecho de naturaleza, es decir, la libertad natural del hombre puede ser limitada y restringida por la ley civil; más aún, la finalidad de hacer leyes no es otra sino esa restricción, sin la cual no puede existir ley alguna. La ley no fue traída al mundo sino para limitar la libertad natural de los hombres individuales, de tal modo que no pudieran dañarse sino asistirse uno a otro y mantenerse unidos contra el enemigo común.

T. Hobbes: *Leviathan* (1651).

10.11 El estado de naturaleza según Locke

Para comprender bien en qué consiste el poder político y para remontarnos a su verdadera fuente, será forzoso que consideremos cuál es el estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de completa libertad para ordenar sus actos, y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso, y sin depender de la voluntad de otra persona.

Es también un estado de igualdad, dentro del que todo poder y toda jurisdicción son recíprocas, en el que nadie tiene más que otro, puesto que no hay cosa más evidente que el que seres de la misma especie y de idéntico rango, nacidos para participar sin distinción de todas las ventajas de la naturaleza y para servirse de las mismas facultades, sean también iguales entre ellos, sin subordinación ni sometimiento, a menos de que el Señor y dueño de todos ellos haya colocado, por medio de una clara manifestación de su voluntad, a uno de ellos por encima de los demás, y que le haya conferido, mediante un nombramiento evidente y claro, el derecho indiscutible al poder y a la soberanía. (...)

Pero aunque ese estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia; aunque el hombre tenga en semejante estado una libertad sin límites para disponer de su propia persona y de sus propiedades, esa libertad no le confiere derecho de destruirse a sí mismo ni siquiera a alguna de las criaturas que posee, sino cuando se trata de consagrarla, con ello, a un uso más noble que el requerido por su simple conservación. El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesio-

nes; porque, siendo los hombres todos la obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio; siendo todos ellos servidores de un único Señor soberano, llegados a este mundo por orden y para servicio suyo, son propiedad de ese Hacedor y Señor que los hizo para que existan mientras le plazca a El y no a otro. Y como están dotados de idénticas facultades y todos participan en una comunidad de naturaleza, no puede suponerse que exista entre nosotros una subordinación tal que nos autorice a destruirnos mutuamente, como si los unos hubiésemos sido hechos para utilidad de los otros, tal y como fueron hechas las criaturas de rango inferior, para que nos sirvamos de ellas. De la misma manera que cada uno de nosotros está obligado a su propia conservación, y a no abandonar voluntariamente el puesto que ocupa, lo está asimismo, cuando no está en juego su propia conservación, a mirar por la de los demás seres humanos, y a no quitarles la vida, a no dañar ésta, ni todo cuanto tiende a la conservación de la vida, de la libertad, de la salud, de los miembros o de los bienes de otro, a menos que se trate de hacer justicia en un culpable.

J. Locke: *Dos tratados del gobierno civil* (1690).

El derecho de propiedad **10.12**

Dios que dio la tierra en común a los hombres, les dio también la razón para que se sirvan de ella de la manera más ventajosa para la vida y más conveniente para todos. La tierra, y todo lo que ella contiene se le dio al hombre para el sustento y el bienestar suyo. Aunque todos los frutos que esa tierra produce naturalmente y todos los animales que en ella se sustentan, pertenecen en común al género humano en cuanto que son producidos por la mano espontánea de la naturaleza, y nadie tiene originalmente un dominio particular en ninguno de ellos con exclusión de los demás hombres, ya que se encuentran de ese modo en su estado natural, sin embargo, al entregarlos para que los hombres se sirvan de ellos, por fuerza tendrá que haber algún medio de que cualquier hombre se los apropie y se beneficie de ellos. Por ejemplo, el producto de la caza, que sirve de sustento a los indios selváticos, que no reconocen cotos y siguen poseyendo la tierra en común, será suyo y tan suyo..., es decir, tan parte de él mismo... que nadie podrá alegar derecho alguno sobre lo cazado por él antes de que haya consumido lo necesario para el sustento de su vida.

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la propiedad de su propia persona. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. Podemos también afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. Por eso, siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la naturaleza lo produjo y lo dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y, por ello, la ha convertido en propiedad suya. Habiendo sido él quien la ha apartado de la condición común en que la naturaleza colocó esa cosa, ha agregado a ésta, mediante su esfuerzo, algo que excluye de ella al derecho común de los demás, siendo, pues, el trabajo o esfuerzo propiedad indiscutible del trabajador, nadie puede

tener derecho a lo que resulta después de esa agregación, por lo menos cuando existe la cosa en suficiente cantidad para que la usen los demás.

No cabe duda de que quien se sustenta de las bellotas que recogió al pie de una encina, o de las manzanas arrancadas de los árboles del bosque, se las ha apropiado para sí mismo. Nadie pondrá en duda que ese alimento le pertenece. Y yo pregunto: ¿en qué momento empezó a ser suyo?, ¿al digerirlo?, ¿al comerlo?, ¿al hervirlo?, ¿cuando se lo llevó a su casa?, ¿cuando lo recogió del árbol? Es evidente que si el acto de recogerlo no hizo que le perteneciese, ninguno de los otros actos pudo darle la propiedad. El trabajo puso un sello que lo diferenció del común. El trabajo agregó a esos productos algo más de lo que había puesto la naturaleza, madre común de todos, y, de ese modo, pasaron a pertenecerle particularmente. ¿Habrá alguien que salga diciéndome que no tenía derecho sobre aquellas bellotas o manzanas de que se apropió, por no tener el consentimiento de todo el género humano para apropiarse de ellas? De haber sido necesario tal consentimiento, los hombres se habrían muerto de hambre en medio de la abundancia que Dios les había proporcionado. Tenemos como ejemplo las dehesas comunes. Que siguen siéndolo por convenio expreso; la propiedad de sus frutos se inicia con el acto de recoger los que son comunes. sacándolos del estado en que la naturaleza los dejó; de nada serviría, sin ello, la dehesa común. Y no se requiere el consentimiento expreso de todos los coposesores para tomar ésta o la otra parte. Por esta razón la hierba que mi caballo ha pastado, el forraje que mi criado cortó, el mineral que yo he excavado en algún terreno que yo tengo en común con otros, se convierte en propiedad mía sin el señalamiento ni la conformidad de nadie. El trabajo que me pertenecía, es decir, el sacarlos del estado común en que se encontraban, dejó marcada en ellos mi propiedad.

J. LOCKE: *Dos tratados del gobierno civil* (1690).

10.13 EL DERECHO DE HACER JUSTICIA

Y para impedir que los hombres atropellen los derechos de los demás, que se dañen recíprocamente, y para que sea observada la ley de la naturaleza, que busca la paz y la conservación de todo el género humano, ha sido puesta en manos de todos los hombres, dentro de ese estado, la ejecución de la ley natural; por eso tiene cualquiera el derecho de castigar a los transgresores de esa ley con un castigo que impida su violación. Sería vana la ley natural, como todas las leyes que se relacionan con los hombres de este mundo, si en el estado natural no hubiese nadie con poder para hacerla ejecutar, defendiendo de ese modo a los inocentes y poniendo un obstáculo a los culpables; y si un hombre puede, en el estado de naturaleza, castigar a otro por cualquier otro daño que haya hecho, todos los hombres tendrán ese mismo derecho, por ser aquél un estado de igualdad perfecta, en el que ninguno tiene superioridad o jurisdicción sobre otro, y todos deben tener derecho a hacer lo que uno cualquiera puede hacer para imponer el cumplimiento de dicha ley.

De este modo es cómo, en el estado de naturaleza, un hombre llega a

tener poder sobre otro, pero no es un poder absoluto y arbitrario para tratar a un criminal, cuando lo tiene en sus manos, siguiendo la apasionada fogosidad o la extravagancia ilimitada de su propia voluntad; lo tiene únicamente para imponerle la pena proporcionada a su transgresión, según lo dictan la serena razón y la conciencia, es decir, únicamente en cuanto pueda servir para la reparación y la represión. Estas son las dos únicas razones por las que un hombre puede infligir a otro un daño, y a eso es a lo que llamamos castigo. El culpable, por el hecho de transgredir la ley natural, viene a manifestar que con él no rige la ley de la razón y de la equidad común que es la medida que Dios estableció para los actos de los hombres, mirando por su seguridad mutua, al hacerlo, se convierte en un peligro para el género humano. Al despreciar y quebrantar ese hombre el vínculo que ha de guardar a los hombres del daño y de la violencia, comete un atropello contra la especie toda, y contra la paz y seguridad de la misma que la ley natural proporciona. Ahora bien: por el derecho que todo hombre tiene de defender a la especie humana en general, está autorizado a poner obstáculos e incluso, cuando ello es una necesidad, a destruir las cosas dañinas para aquélla; así es como puede infligir al culpable de haber transgredido la ley el castigo, aunque no puede hacerle arrepentirse, impidiéndole de ese modo, e impidiendo con su ejemplo a los demás, que recaigan en delito semejante. En un caso y por un motivo igual, cualquier hombre tiene el derecho a castigar a un culpable, haciéndose ejecutor de la ley natural.

J. Locke: *Dos tratados del gobierno civil* (1690).

Carencias del estado de naturaleza 10.14

No cabe la menor duda de que a esta extraña teoría de que en el estado de naturaleza posee cada cual el poder ejecutivo de la ley natural, se objetará que no está puesto en razón que los hombres sean jueces en sus propias causas, y que el amor propio hará que esos hombres juzguen con parcialidad en favor de sí mismos y de sus amigos. Por otro lado, la malquerencia, la pasión y la venganza los arrastrarán demasiado lejos en el castigo que infligen a los demás, no pudiendo resultar de ello sino confusión y desorden, por lo que sin duda alguna Dios debió fijar un poder que evitase la parcialidad y la violencia de los hombres. Concedo sin dificultad que el poder civil es el remedio apropiado para los inconvenientes que ofrece el estado de naturaleza; esos inconvenientes tienen seguramente que ser grandes allí, donde los hombres pueden ser jueces en su propia causa; siendo fácil imaginarse que quien hizo la injusticia de perjudicar a su hermano difícilmente se condenará a sí mismo por esa culpa suya. Ahora bien, yo desearía que quienes hacen esta objeción tengan presente que los monarcas absolutos son únicamente hombres. Si el poder civil ha de ser el remedio de los males que necesariamente se derivan de que los hombres sean jueces en sus propias causas, no debiendo por esta razón tolerarse el estado de naturaleza, yo quisiera que me dijesen qué género de poder civil es aquel en que un hombre solo, que ejerce el mando sobre una multitud,

goza de la libertad de ser juez en su propia causa, y en qué aventaja ese poder civil al estado de naturaleza, pudiendo como puede ese hombre hacer a sus súbditos lo que más acomode a su capricho sin la menor oposición o control de aquellos que ejecutan ese capricho suyo. ¿Habrá que someterse a ese hombre en todo lo que él hace, lo mismo si se guía por la razón que si se equivoca o se deja llevar de la pasión? Los hombres no están obligados a portarse unos con otros de esa manera en el estado de naturaleza, porque, si quien juzga, juzga mal en su propio caso o en el de otro, es responsable de su mal juicio ante el resto del género humano. (...)

Tenemos pues, que la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes; esa salvaguardia es muy incompleta en el estado de naturaleza.

En primer lugar, se necesita una ley establecida, aceptada, conocida y firme, que sirva por común consenso de norma de lo justo y de lo injusto, y de medida común para que puedan resolver por ella todas las disputas que surjan entre los hombres. Aunque la ley natural es clara e inteligible para todas las criaturas racionales, los hombres, llevados de su propio interés, o ignorantes por falta de estudio de la misma, se sienten inclinados a no reconocerla como norma que les obliga cuando se trata de aplicarla a los casos en que está en juego su interés.

En segundo lugar, hace falta en el estado de naturaleza un juez reconocido e imparcial, con autoridad para resolver todas las diferencias, de acuerdo con la ley establecida. Como en este estado es cada hombre juez y ejecutor de la ley natural, y como todos ellos son parciales cuando se trata de sí mismos, es muy posible que la pasión y el rencor los lleven demasiado lejos; que tomen con excesivo acaloramiento sus propios problemas, y que se muestren negligentes y despreocupados con los problemas de los demás.

En tercer lugar, con frecuencia, en el estado de naturaleza se hace necesario un poder suficiente que respalde y sostenga la sentencia cuando ésta es justa, y que la ejecute debidamente. Quienes se han hecho culpables de una injusticia, rara vez dejarán de mantenerla si disponen de fuerza para ello. Esa resistencia convierte muchas veces en peligroso el castigo, resultando con frecuencia muertos quienes tratan de aplicarlo.

Así es como el género humano se ve rápidamente llevado hacia la sociedad política a pesar de todos los privilegios de que goza en el estado de naturaleza, porque mientras permanecen dentro de éste, su situación es mala. Por esa razón, es raro encontrar hombres que permanezcan durante algún tiempo en tal estado. Los inconvenientes a que están expuestos, dado que cualquiera de ellos puede poner por obra sin norma ni límite el poder de castigar las transgresiones de los demás, los impulsan a buscar refugio, a fin de salvaguardar. sus bienes, en las leyes establecidas por los gobiernos. Esto es lo que hace que cada cual esté dispuesto a renunciar a su poder individual de castigar, dejándolo en las manos de un solo individuo elegido entre ellos para esa tarea, y ateniéndose a las reglas que la comunidad o aquellos que han sido autorizados

por los miembros de la misma, establezcan de común acuerdo. Ahí es donde radica el derecho y el nacimiento de ambos poderes, el legislativo y el ejecutivo, y también el de los gobiernos y el de las mismas sociedades políticas.

J. Locke: *Dos tratados del gobierno civil* (1690).

El estado liberal **10.15**

En su consecuencia, siempre que cierto número de hombres se unen en sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndolo a la comunidad, entonces y sólo entonces se constituye una sociedad política o civil. Ese hecho se produce siempre que cierto número de hombres que vivían en el estado de naturaleza se asocian para formar un pueblo, un cuerpo político, sometido a un gobierno supremo, o cuando alguien se adhiere y se incorpora a cualquier gobierno ya constituido. Por ese hecho autoriza a la sociedad o, lo que es lo mismo, a su *poder legislativo,* para hacer las leyes en su nombre según convenga al bien público o de la sociedad, y para ejecutarlas siempre que se requiera su propia asistencia (como si se tratase de decisiones propias suyas). Eso es lo que saca a los hombres de un estado de naturaleza y los coloca dentro de una sociedad civil, es decir, el hecho de establecer en este mundo un juez con autoridad para decidir todas las disputas y reparar todos los daños que pueda sufrir un miembro cualquiera de la misma. Ese juez es el poder legislativo, o lo son los magistrados que él mismo señale. Siempre que encontremos a cierto número de hombres, asociados entre sí, pero sin disponer de ese poder decisivo a quien apelar, podemos decir que siguen viviendo en el estado de naturaleza.

Resulta, pues, evidente que la monarquía absoluta, a las que ciertas personas consideran como el único gobierno del mundo, es en realidad incompatible con la sociedad civil, y por ello, no puede ni siquiera considerarse como una forma de poder civil. La finalidad de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del estado de naturaleza, que se producen forzosamente cuando cada hombre es juez de su propio caso, estableciendo para ello una autoridad conocida a la que todo miembro de dicha sociedad pueda recurrir cuando sufre algún atropello, o siempre que se produzca alguna disputa, y a la que todos tengan obligación de obedecer. Allí donde existen personas que no disponen de esa autoridad a quien recurrir para que decida en el acto las diferencias que surgen entre ellas, esas personas siguen viviendo en un estado de naturaleza. Y en esa situación se encuentran, frente a frente, el rey absoluto y todos aquellos que están sometidos a su régimen.

Al partirse del supuesto de que ese príncipe absoluto reúne en sí mismo el poder legislativo y el poder ejecutivo sin participación de nadie, no existe juez ni manera de apelar a nadie capaz de decidir con justicia e imparcialidad, y con autoridad para sentenciar, o que pueda remediar o compensar cualquier atropello o daño que ese príncipe haya causado, por sí mismo, o por orden suya. Ese hombre, lleve el título que lleve, zar, gran señor o el que sea, se encuentra tan en estado de naturaleza con sus súbditos como con el resto del

género humano. Allí donde existen dos hombres que carecen de una ley fija y de un juez común al que apelar en este mundo, para que decida en las disputas sobre derecho que surjan entre ellos, los tales hombres siguen viviendo en estado de naturaleza y bajo todos los inconvenientes del mismo. La única diferencia, lamentable además, para el súbdito, o más bien, para el esclavo del príncipe absoluto, es que en el estado de naturaleza dispone de libertad para juzgar él mismo de su derecho, y para defenderlo según la medida de sus posibilidades, pero cuando se ve atropellado en su propiedad por la voluntad y por la orden de un monarca, no sólo no tiene a quién recurrir, como deben tener todos cuantos viven en sociedad, sino que, lo mismo que si lo hubieran rebajado de su estado común de criatura racional, se le niega la libertad de juzgar de su caso, o de defender su derecho. De ahí que se vea expuesto a todas las miserias y a todos los males que se puedan esperar de quien, encontrándose sin traba alguna en un estado de naturaleza, se ve además corrompido por la adulación e investido de un inmenso poder.

J. Locke: *Dos tratados del gobierno civil* (1690).

10.16 El poder legislativo

Siendo la alta finalidad de los hombres al entrar en sociedad el disfrute de sus propiedades en paz y seguridad, y constituyendo las leyes establecidas en esa sociedad el magno instrumento y medio para conseguirla, la ley primera y fundamental de todas las comunidades políticas es la del establecimiento del poder legislativo, al igual que la ley primera y básica natural, que debe regir incluso al poder de legislar, es la salvaguardia de la sociedad y de cada uno de sus miembros (hasta donde lo permite el bien público). No solamente es el poder legislativo el poder máximo de la comunidad política; es también sagrado e inmutable en aquellas manos en que la comunidad lo situó una vez. Ningún edicto u ordenanza, sea de quien sea, esté redactado en la forma que lo esté, y cualquiera que sea el poder que lo respalde, tienen la fuerza y el apremio de una ley, si no ha sido aprobado por el poder legislativo elegido y nombrado por el pueblo. Porque sin esta aprobación, la ley no podría tener la condición absolutamente indispensable para que lo sea, a saber, el consenso de la sociedad, puesto que nadie existe por encima de ella con poder para hacer leyes, sino mediante su consentimiento y con la autoridad que esa sociedad le ha otorgado. Vemos por ello que toda obediencia, incluso la que uno puede estar obligado a rendir por efecto de los lazos más solemnes, se apoya en último término en este poder supremo, y está regida por las leyes que él dicta. Ningún juramento hecho a un poder extranjero cualquiera ni a una autoridad interior subalterna, puede liberar a ningún miembro de la sociedad de la obligación de obedecer al poder legislativo, cuando éste obra en virtud de la función que tiene asignada. Tampoco pueden imponerle ninguna obediencia en contra de las leyes de ese modo decretadas ni obligarle a ir más lejos que los términos de ésta. Porque es ridículo pensar que pueda estar obli-

gado en último término a obedecer dentro de la sociedad a ningún otro poder que no tenga en ella la autoridad suprema.

Ahora bien: el poder legislativo supremo, lo mismo cuando es ejercido por una sola persona que cuando lo es por muchas, lo mismo si es ejercitado de una manera ininterrumpida que si lo es únicamente a intervalos, permanece, a pesar de que sea el supremo poder de cualquier Estado, sometido a las restricciones siguientes: En primer lugar no es ni puede ser un poder absolutamente arbitrario sobre las vidas y los bienes de las personas. No siendo sino el poder conjunto de todos los miembros de la sociedad, que se ha otorgado a la persona o asamblea que legisla, no puede ser superior al que tenían esas mismas personas cuando vivían en estado de naturaleza, antes de entrar en sociedad, poder que renunciaron en favor de la comunidad política. Nadie puede transferir a otro un poder superior al que él mismo posee, y nadie posee poder arbitrario absoluto sobre sí mismo ni sobre otra persona; nadie tiene poder para destruir su propia vida ni para arrebatar a otra persona la vida o las propiedades. Hemos demostrado que nadie puede someterse al poder arbitrario de otro; y puesto que en el estado de naturaleza nadie disponía de poder arbitrario sobre la vida, la libertad o los bienes de otro, y sí tan sólo el que la naturaleza le daba para la salvaguardia propia suya y del resto del género humano, eso es todo lo que él da o puede entregar a la comunidad política y, por intermedio de ésta, al poder legislativo. No puede, pues, el legislador sobrepasar ese poder que le entregan. El poder del legislador llega únicamente hasta donde llega el bien público de la sociedad. Es un poder que no está enderezado a otra finalidad que a la de la salvaguardia, y no puede por esa razón poseer el derecho de matar, esclavizar o empobrecer deliberadamente a sus súbditos. No dejan de tener fuerza, al entrar en sociedad, las obligaciones que dimanan de las leyes naturales; hay casos en que se hacen más rigurosas, y en que tienen, por las leyes humanas, sanciones anejas a ellas y explícitas para imponer su observancia. De ese modo, la ley natural subsiste, como norma eterna de todos los hombres, sin exceptuar a los legisladores. Las reglas que éstos dictan y por las que han de regirse los actos de los demás, tienen, lo mismo que sus propios actos y los de las otras personas, que conformarse a la ley natural, es decir, a la voluntad de Dios, de la que esa ley es una manifestación. Siendo la ley fundamental dé la naturaleza la conservación del género humano, no tiene validez frente a ella ningún decreto humano. (...)

He aquí los límites que la misión que le ha sido enconmendada por la sociedad y por la ley de Dios y la ley natural, impone al poder legislativo de toda comunidad política, cualquiera que sea su forma de gobierno. 1.º Tiene que gobernar de acuerdo con las leyes establecidas y promulgadas, que no deberán ser modificadas en casos particulares, y tendrán que ser idénticas para el rico y para el pobre, para el favorito que está en la corte y para el labrador que empuña el arado. 2.º Tales leyes no tendrán otra finalidad, en último término, que el bien del pueblo. 3.º No se deberán percibir impuestos sobre los bienes del pueblo sin el consentimiento de éste, que lo dará directamente por medio de sus representantes. Esto se refiere casi exclusivamente a los

gobiernos en que el poder legislativo funciona de una manera permanente, o por lo menos en aquellas comunidades políticas en que el pueblo ha reservado una parte del poder legislativo a representantes que él elige de tiempo en tiempo. 4.º El poder legislativo no debe ni puede transferir la facultad de hacer leyes a ninguna otra persona; porque tiene que dejarla allí donde el pueblo la situó.

J. LOCKE: *Dos tratados del gobierno civil* (1690).

Capítulo 11
LA REVOLUCION CIENTIFICA

La ciencia antigua y medieval se encuentra dominada por las concepciones metafísicas de Platón y Aristóteles, que constituyen el cuadro del cual no podrá escapar el pensamiento científico, lo que equivale a decir que ninguna observación o resultado experimental podrá ser tenido por válido cuando implique contradicción con los supuestos metafísicos del sistema. El punto de partida de este pensamiento arranca del descubrimiento de la metafísica por Parménides *—el ser es, el no ser no es—* y de la afirmación, con Platón, del carácter completo, acabado, del cosmos, al que se atribuye forma esférica y movimiento circular y uniforme, que son respectivamente la figura y movimientos perfectos **[1]**.

Aristóteles completa la cosmología platónica con una astronomía y una física que tienen como fundamento una concepción metafísica de la naturaleza de las cosas y de los seres. Por este motivo su astronomía distinguirá entre un *mundo sublunar*, esférico, formado por cuatro elementos o esencias (tierra, agua, aire y fuego) y en cuyo centro o parte inferior se encuentra la Tierra, y el *mundo celeste*, incorruptible, constituido por la *quinta esencia* **[2]**. La coherencia lógica del sistema se impondrá a los resulta-

dos de la observación, y científicos como Ptolomeo elaboraron complicadas hipótesis, que, mediante la combinación de movimientos circulares (deferente, epiciclo), permitían «salvar las apariencias» en contradicción con los principios.

La mecánica aristotélica parte de la diversidad de las esencias y distingue entre los movimientos «naturales» de cada una de ellas. La dirección de un movimiento natural depende únicamente de la esencia del cuerpo y, dado que en el mundo existe una parte superior y otra inferior, distinguirá dos movimientos simples: ascendente y descendente, reflejo de las correspondientes cualidades de las esencias: *ligereza* o *pesadez*, cualidades relativas entre sí, por cuanto el aire es pesado en la región del fuego y ligero en las del agua y la tierra.

La región de la *quinta esencia* no conoce sino el movimiento circular y uniforme, el primero y más perfecto de los movimientos y el único eterno, en tanto en la región inferior se producen movimientos violentos y desordenados o, lo que es lo mismo, rectilíneos y variables **[3]**. Al tratar de explicar estos últimos, Aristóteles establece, como condición universal para que exista movimiento, que la fuerza ha de ser superior a la resistencia.

[1] $f > r$

En los cuerpos pesados existe una cualidad que se manifiesta como *resistencia* al desplazamiento o como *fuerza impulsiva* y que Aristóteles identifica con el peso. En el primer caso, la aplicación de una fuerza suficiente determina un movimiento, expresado por la ecuación

[2] $f = pv$ **[4]** $\Rightarrow v \propto \frac{1}{p}$

en tanto en el segundo (caída de los graves) establece las siguientes proporciones:

a) para medios distintos $\frac{v}{v'} = \frac{r'}{r}$

b) para un mismo medio $\frac{v}{v'} = \frac{p}{p'}$ [3a] **[5]** $\Rightarrow v \propto p$

Suponiendo espacios y tiempos iguales y para un mismo medio se llega a

$$\left.\begin{array}{l} e = vt \\ e = v't' \end{array}\right\} \Rightarrow \frac{v}{v'} = \frac{t'}{t} \Rightarrow \frac{t'}{t} = \frac{p}{p'} \quad \text{[3b]}$$

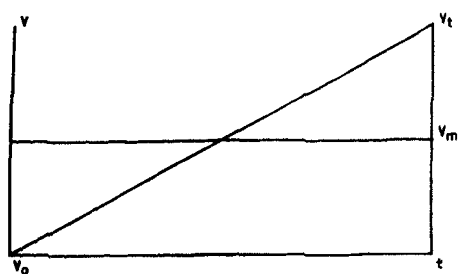
$$\left.\begin{array}{l} t = \frac{e}{v} \\ t = \frac{e'}{v'} \end{array}\right\} \Rightarrow \frac{e}{e'} = \frac{v}{v'} \Rightarrow \frac{e}{e'} = \frac{p}{p'} \quad \text{[3c] [6]}$$

La revolución científica exige como condición preliminar, la *destrucción del sistema aristotélico-ptolemaico* en su doble formulación astronómica y física **[7]**. La primera fue desbancada por obra de Copérnico, quien a comienzos del siglo XVI formula en el *Commentariolus* la hipótesis heliocéntrica, desarrollada luego sistemáticamente en su *De revolutionibus orbium caelestium* (1543) y confirmada con la determinación de las distancias de los planetas al Sol y de los períodos siderales de cada uno de ellos, cálculos que realizará sin apenas error respecto a la medidas actuales **[8]**. La observación de estrellas nuevas en el mundo celeste —Tycho Brahe en 1572 y Galileo en 1604 (*De nova stella*)— y la aparición en 1610 de la astronomía telescópica por obra del mismo Galileo (*Sidereus nuntius*) condujeron a una ampliación del conocimiento empírico del cosmos (satélites de Júpiter, montañas de la Luna), que impuso el reconocimiento de la homogeneidad del universo (fases de Venus, manchas del Sol, etc.) **[9]**.

La *negación de la física aristotélica* lleva a Galileo a plantearse un doble problema: explicar la incapacidad de los experimentos de caída de los cuerpos para impugnar la inmovilidad de la

Tierra y determinar las leyes generales para este tipo de movimientos. En sus *Discursos y demostraciones sobre dos nuevas ciencias* (1638) destruirá el argumento aristotélico de que la caída de los cuerpos prueba la inmovilidad de la Tierra, estableciendo que todo movimiento considerado respecto a un sistema de referencia cerrado no permite descubrir si el sistema está en reposo o en movimiento uniforme **[10.]**

La ciencia nueva de la *Dinámica* es la respuesta al segundo problema. El estudio de la caída de los graves había tenido en el siglo XIV una serie de tratadistas que, a través de la geometrización del movimiento, habían creado un instrumento matemático aplicable al estudio del movimiento acelerado. De este modo pudo establecer Oresme el teorema de la igualdad de los espacios recorridos por dos móviles: uno con velocidad uniformemente variada (v_t) y otro con velocidad uniforme (v_m) igual a la media de la velocidad final del primero



$$\frac{v_t\, t.\, v_o\, t}{2} = v_m t.\, v_o\ t$$

fórmula que conduce a la *regla de Merton*

$v_m = \frac{v_t}{2}$ para $v_o = o$, de la que se deriva $e = \frac{v_t}{2}\, t$ **[4]**

Alberto de Sajonia, por su parte, estableció intuitivamente el carácter uniformemente acelerado de la caída de los graves y la existencia de una proporcionalidad directa entre la velocidad instantánea y el tiempo transcurrido *o* la distancia recorrida, indecisión no resuelta hasta la publicación de los *Comentarios* de Domingo de Soto a la *Física* de Aristóteles, en que afirmó la proporcionalidad entre velocidad y tiempo sin llegar a esta-

blecer, sin embargo, ninguna relación cuantitativa entre ambas magnitudes.

Galileo, que en 1604 (carta a Paolo Sarpi) aún defendía la relación $v \propto e$, adoptó posteriormente la hipótesis de Soto, según la cual el movimiento uniformemente acelerado es aquel en que se producen incrementos iguales de velocidad en *tiempos* iguales **[11]**. De acuerdo con la regla de Merton y supuesta una aceleración $a = 2$ estableció los siguientes resultados

t	v	e	e en unidad de t
1	2	1	1
2	4	4	3
3	6	9	5
4	8	16	7

Resultados que permiten establecer que $e \propto t^2$ [5a] **[12]**
y su correspondiente $v \propto t$ [5b]

fórmula que implica la falsedad de las ecuaciones [3] al independizar al espacio y la velocidad del peso del grave, y pone de relieve el error de Aristóteles al aplicar al movimiento acelerado, en que la velocidad es instantánea y proporcional al tiempo, los resultados de comparar las velocidades respectivas de dos móviles con movimiento uniforme $\frac{v}{v'} = \frac{t'}{t}$. Boyle descubrirá posteriormente que en el vacío, condición experimental ideal negada por Aristóteles, todos los cuerpos caen con igual velocidad.

Al mismo tiempo que descubre la ley del movimiento uniformemente acelerado, Galileo enuncia en el *De motu* (c. 1590) el principio de inercia, al afirmar que en un plano horizontal ideal, al desaparecer la resistencia al movimiento, éste continúa

de forma indefinida, lo que hace innecesaria la existencia de una fuerza [13]. Lo mismo ocurre en la caída de los graves en que el aumento de la velocidad provoca un aumento paralelo de la resistencia hasta un punto en que «impide todo aumento ulterior de velocidad y forma el movimiento uniforme». Existe por tanto un *movimiento inercial*, que Galileo supone es el de los astros en el espacio vacío (inercia circular), que se mantiene al margen de lo establecido por la ecuación [1].

La destrucción de la astronomía y de la física aristotélica sentó las bases para la *construcción del método físico-matemático* cuyas formulaciones teóricas son obra de Kepler, Descartes y Galileo. Kepler es fundamentalmente un matemático preocupado por descubrir las armonías existentes en la naturaleza [14]. Si en el *Mysterium cosmographicum* (1597) afirma que los cinco sólidos perfectos delimitan las seis órbitas planetarias, o en *Harmonices mundi* (1619) trata de descubrir la música de las esferas, fórmulas que se revelarían inexactas, fue en cambio el primero en establecer relaciones numéricas rigurosas entre determinados fenómenos, formulando de este modo las leyes de su nombre: 1.ª. las órbitas planetarias son elipses y el sol ocupa uno de los focos: 2.ª. en el movimiento planetario los radios vectores barren áreas iguales en tiempos iguales; 3.ª. los cuadrados de los tiempos de revolución de dos planetas cualesquiera son proporcionales a los cubos de sus distancias medias al sol.

Las leyes de Kepler son el resultado de un método nuevo que aspira a descubrir, no las esencias de las cosas, sino las relaciones matemáticas que existen entre determinados fenómenos, la *armonía* en la terminología kepleriana, concepto que significa por una parte la intuición del mundo como un cosmos ordenado según leyes geométricas, y de otra la afirmación de que todo conocimiento *cierto* sólo puede serlo de las características cuantitativas de la realidad. El resultado será la sustitución del concepto

metafísico y cualitativo de *sustancia* por el de *fuerza*, término que designa una realidad física y cuantitativamente mensurable, que a su vez permitirá la determinación numérica de su correlato, la *materia*. Del mismo modo, la idea de *causa* es sustituida por el término *función*, que no es sino la expresión matemática de un conjunto de condiciones dadas en un fenómeno. Las consecuencias últimas del nuevo método serán la eliminación, por cuanto no pueden medirse, de todos los factores inmateriales en la explicación científica, y el abandono de toda explicación finalista de la realidad y una nueva formulación del concepto de ley natural, concebida como la relación cuantitativa que el intelecto descubre en los fenómenos. Frente al filósofo que trata de captar la esencia de la realidad, Kepler y con él el científico moderno, con aspiraciones más modestas —observación de lo mesurable y determinación de relaciones matemáticas entre fenómenos— se siente superior por la exactitud de su conocimiento frente a la imprecisión del saber filosófico **[15]**.

Con la invención del *análisis* por Galileo, el método científico alcanza fórmulas que conservan plena vigencia en el presente. Al igual que sus predecesores arranca de la afirmación del carácter armónico del universo, que implica la consonancia entre naturaleza y matemática, por cuanto la primera está constituida únicamente por «las cosas verdaderas y necesarias, que sería imposible que se comportasen de otro modo». De tal modo que el conocimiento científico, renunciando a la simple experiencia (teoría de la subjetividad de las cualidades sensibles) **[16]**, al tiempo que abandona toda pretensión de captar las esencias, habrá de reducirse al conocimiento de las leyes generales tal como pueden descubrirse en los fenómenos **[17]**. No se trata de alcanzar una inducción generalizadora mediante la acumulación de datos concretos, sino de descubrir una relación necesaria que permita una certeza absoluta y objetiva. Para

alcanzarla Galileo distingue entre tres fases o momentos de su método: la *intuición* o *resolución*, en que aislamos dentro del fenómeno los elementos simples que lo integran y que captamos de manera intuitiva; la *demostración* o *composición*, en que se ordenan tales elementos según una fórmula racional, matemática, que expresa la relación necesaria entre ellos, y finalmente la *experiencia*, que no tiene más valor que la confirmación de la exactitud del cálculo **[18]**. La contraposición aristotélica entre forma y materia, idea y fenómeno, geometría y física, como cognoscible e incognoscible respectivamente, queda superada desde el momento en que se prueba la posibilidad de explicar racionalmente cualquier fenómeno, por especificación de los principios generales, que la ciencia descubre. El cálculo de fluxiones de Newton y el infinitesimal de Leibniz surgen precisamente de las exigencias metodológicas de este planteamiento.

El método físico-matemático, desde el momento de su aparición encontrará una confirmación de su validez al aplicarse a campos de investigación distintos de la naturaleza inanimada. El estudio *De motu cordis* (1628) de W. Harvey, constituye el ejemplo más significativo **[19]**.

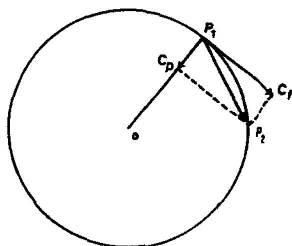
La Revolución científica tiene su coronación a finales del siglo XVII con la síntesis realizada por Newton, quien, si rechaza toda confianza apriorística en la armonía matemática del universo (*hypotheses non fingo*), aceptará el método matemático experimental de Galileo sin más variación que tomar los resultados experimentales como punto de partida del análisis **[20]**. La aplicación del método analítico le permitirá formular el concepto de *masa* como una pura relación matemática entre las fuerzas y las aceleraciones que producen

$$\frac{f_1}{a_1} = \frac{f_2}{a_2} = \frac{f_3}{a_3} \ldots\ldots = m_1$$

$$\frac{f_1}{A_1} = \frac{f_2}{A_2} = \frac{f_3}{A_3} \ldots\ldots = m_2$$

definiendo con ello las *constantes de inercia* de un cuerpo, que le permitieron cuantificar la cantidad de materia, al tiempo que demostraba la inexactitud de la ecuación [2].

La primera ley de Newton —*todo cuerpo continúa en su estado de reposo o de movimiento uniforme o rectilíneo, a menos que sea impelido a cambiar dicho estado por fuerzas ejercidas sobre él*— permitió rectificar la teoría de la inercia circular, que servía a Galileo para explicar el movimiento de los planetas. En cada punto de su órbita, cada planeta tiende por inercia (fuerza *centrífuga*) a seguir la tangente y para que continúe en su órbita es necesaria una fuerza (*centrípeta*) dirigida hacia el centro y de tal intensidad que su composición con la fuerza centrífuga determina la órbita del planeta **[21]**. El valor de la fuerza centrípeta o gravedad había sido establecido por Huygens en su *Horologium oscillatorium* (1673) en $g = \frac{v^2}{r}$, ecuación que combinada con la segunda ley del movimiento, $f = m.a$, permite explicar con una sola fórmula,



ley de la gravitación universal $f = G \frac{m\, m'}{d^2}$ las posiciones y movimientos de los planetas y satélites en sus órbitas, la caída de los cuerpos en la Tierra, las mareas, etc., fórmula que constituye la más espectacular demostración de la eficacia del método físico-matemático y el símbolo de la ley natural expresada en lenguaje matemático **[22]**.

Textos 11

11.1 El cosmos platónico

He aquí cómo de estos cuatro elementos ha sido formado el cuerpo del mundo. Lleno de armonía y de proporción, sostiene por naturaleza esta amistad, mediante la cual está tan íntimamente unido consigo mismo, que ningún poder le puede disolver, como no sea aquel que ha encadenado sus partes.

Para componer el mundo ha sido precisa la totalidad de cada uno de los cuatro elementos. Porque con todo el fuego, con toda el agua, con todo el aire, con toda la tierra, le ha formado el Supremo Ordenador; no ha dejado, fuera del universo, ninguna parte, ningún poder, para que el animal entero fuese lo más perfecto posible, como compuesto de partes perfectas; y también para que fuese único, no quedando nada de donde pudiese nacer algún otro ser semejante; y por último, para que no estuviese sometido a la vejez y a las enfermedades. Dios sabe, en efecto, que los principios que unen los cuerpos, lo caliente y lo frío y todos los agentes de gran energía, si llegan a rodearles exteriormente y a unirse a ellos fuera de tiempo, ocasionan inmediatamente las enfermedades y la decrepitud, y los hacen perecer.

He aquí por qué y por qué razones Dios formó con muchos todos un todo único perfecto, no sujeto a la vejez ni a las enfermedades.

En cuanto a la forma, le dio la más conveniente y apropiada a su naturaleza; porque la forma más conveniente a un animal, que debía encerrar en sí todos los animales, sólo podía ser la que abrazase todas las formas. Así pues, dio al mundo la forma de esfera, y puso por todas partes los extremos a igual distancia del centro, prefiriendo así la más perfecta de las figuras y la más semejante a ella misma; porque pensaba que lo semejante es infinitamente más bello que lo desemejante. Y alisó con cuidado la superficie de este globo por varios motivos. El mundo no tenía, en efecto, necesidad de ojos, puesto que nada queda que ver en el exterior; ni de oídos, porque nada queda fuera que escuchar. Sin aire exterior, ¿qué necesidad tenía de respirar? Tampoco tenía

necesidad de ningún órgano, ni para recibir los alimentos, ni para arrojar el residuo de la digestión, porque ¿cómo podía entrar ni salir en él cosa alguna, cuando nada tiene que admitir ni desechar? El mundo encuentra su nutrimiento en sí mismo, en sus propias pérdidas, y todas sus maneras de ser, activas y pasivas, nacen de él y en él. El autor de las cosas ha creído que el mundo sería más perfecto, bastándose a sí mismo, que no necesitando el auxilio de otro. ¿Para qué dar manos a quien nada tiene que coger ni desechar? Dios no se las dio, como no le dio pies, ni nada de lo necesario para andar. Le aplicó un movimiento apropiado a la forma de su cuerpo, aquel de los siete que más relación tiene con la inteligencia y el pensamiento. Quiso, por consiguiente, que el mundo girase sobre sí mismo en torno de un mismo punto, y con un movimiento uniforme y circular. Le negó los demás movimientos, privándole así de medios para andar errante de un punto para otro. Y como para realizar esta especie de evolución no hacen falta pies, le creó sin pies y sin piernas.

Fundado en estas razones el dios, que existe eternamente, meditando en el dios que existiría un día, le dio un cuerpo liso, uniforme, con extremos igualmente distantes del centro, completo, perfecto y compuesto de cuerpos perfectos.

PLATÓN: *Timeo* (s. IV a. C.).

EL COSMOS ARISTOTÉLICO 11.2

Es absurdo no admitir que en el cielo hay un arriba y un abajo, como algunos postulan: pretenden en efecto, que no hay arriba ni abajo puesto que es igual en todas las direcciones y cada cual, partiendo de cualquier punto llegará a ser antípoda de sí mismo. Pero nosotros llamamos "arriba" a la extremidad del universo que está arriba por su posición y es primaria por su naturaleza. Y si el cielo tiene una extremidad y un centro resultará que tendrá también un abajo y un arriba, como comúnmente se dice, aunque con insuficiente fundamento, pues se admite que el cielo no es igual en todas sus direcciones y que sólo hay el hemisferio que está encima de nosotros. Pero si se admite que el mundo es tal como este hemisferio en toda la redondez, y que la relación del centro respecto al universo entero es constante, habrá que decir que hay un "arriba" y que el centro es el "abajo".

ARISTÓTELES: *Sobre el cielo* (s. IV a. C.).

LA DINÁMICA DE ARISTÓTELES 11.3

De estos argumentos resulta claro que existe una sustancia corporal diferente de las formaciones que nos son conocidas, anterior y más divina que todas ellas. También se llega a esa conclusión si partimos de la consideración de que todo movimiento o es natural o va contra la naturaleza y que el que para un

cuerpo es antinatural es natural para otro, como pasa con el movimiento hacia arriba y con el movimiento hacia abajo, que son naturales y antinaturales respectivamente al fuego y a la tierra. De modo que es necesario que el movimiento circular, puesto que va contra la naturaleza de los cuerpos de aquí, sea el natural de algún otro cuerpo. Además, si, por una parte, el movimiento circular es natural para algún cuerpo, es evidente que debe existir un cuerpo simple y primario que por naturaleza se mueva con movimiento circular, del mismo modo que por naturaleza el fuego se mueve hacia arriba y la tierra hacia abajo; pero, si por otra parte, los cuerpos que se mueven circularmente lo hacen contra su naturaleza, sería extraño y absolutamente ilógico que, siendo antinatural, ese movimiento natural sea el único que es continuo y eterno; pues, al menos en los demás cuerpos, está claro que lo que va contra la naturaleza es lo que más pronto se destruye.

De modo que si, como algunos dicen, lo que se mueve es fuego, ese movimiento circular no es menos contrario a su naturaleza que el movimiento hacia abajo, ya que vemos que el movimiento del fuego es el que parte del centro y va en línea recta. Por todo ello, razonando con todos esos argumentos, podemos admitir que existe algo distinto y separado de los cuerpos que nos rodean, cuya naturaleza es tanto más noble cuanto mayor es su distancia de las cosas de aquí.

ARISTÓTELES: *Sobre el cielo* (s. IV a. C.).

Es evidente que el movimiento circular es el movimiento primario. Pues todo movimiento, como ya dijimos, es o en círculo, o en línea recta, o mixto y éste es necesariamente secundario respecto a los dos primeros, puesto que de ellos está compuesto; y el rectilíneo es secundario respecto al circular, pues éste es simple y perfecto en mayor grado. En efecto no es posible moverse siguiendo una recta infinita pues este infinito no existe. Pero es que en el caso de que existiese, ningún objeto podría moverse así, ya que lo imposible no se produce e imposible es recorrer de extremo a extremo esa recta infinita. En cuanto al movimiento según una línea recta finita, si vuelve hacia atrás, es compuesto y son dos movimientos; si no vuelve hacia atrás es incompleto y perecedero. Y lo completo tiene prioridad sobre lo incompleto, y lo imperecedero sobre lo perecedero, tanto en la naturaleza como desde el punto de vista de la razón y del tiempo. Además el movimiento, que admite la posibilidad de ser eterno, tiene prioridad sobre el que no la tiene. Ahora bien, es posible que el movimiento circular sea eterno, pero de los otros movimientos ni la locomoción ni ningún otro puede serlo: es necesario en efecto, que se produzca una parada, y si hay parada está suprimido el movimiento.

Es conforme con la razón el resultado de que el movimiento circular es uno y continuo, mientras que el rectilíneo no lo es. En efecto, del movimiento rectilíneo están definidos el comienzo, el final y el medio, y todo eso lo tiene en sí mismo, de manera que hay un punto de donde partirá el móvil y otro donde acabará (pues en los términos, bien el inicial, bien el final, todo objeto

está en reposo). Por el contrario en el movimiento circular no hay tales puntos determinables, pues ¿por qué de los puntos que hay sobre la línea, uno cualquiera ha de ser término con preferencia a otro cualquiera? Cada punto es por igual comienzo, final y medio, de manera que ciertos objetos [los que giran alrededor de un punto] están siempre y no están nunca en su comienzo y en su final. Esa es la razón de que la esfera se mueva y en cierto modo esté en reposo, ya que ocupa siempre el mismo lugar: la causa es que todas esas características convienen al centro, que es punto inicial, punto medio y punto final del espacio atravesado, de manera que, por estar ese punto fuera de la circunferencia, no hay un punto en el que se pare el móvil como si hubiera terminado su recorrido, ya que siempre se mueve en torno a su punto medio y no en dirección a un punto final. Por eso permanece quieto y el conjunto en cierto sentido está siempre parado y está continuamente moviéndose.

Resulta que, puesto que el movimiento circular [de los astros] es la medida de los movimientos, es necesario que sea primario (pues con lo primario se mueven todas las cosas), y, recíprocamente, porque es primario, es medida de los demás movimientos. Además, sólo el movimiento circular admite el ser regular. Pues los objetos que siguen una trayectoria rectilínea se mueven de manera distinta cuando parten del punto inicial a cuando se acercan al punto final, ya que todos cuanto más se alejan del estado de reposo, más de prisa se mueven. El movimiento circular es el único en el que ni el punto inicial ni el punto final están en él sino fuera de él.

Aristóteles: *Física* (s. IV a. C.).

La ecuación del movimiento **11.4**

Puesto que el motor mueve siempre algo, en algo y hasta algo (y al decir "en algo" entiendo que ocupa un tiempo, y al decir "hasta algo" entiendo que abarca un cierto espacio, pues siempre que ese motor está moviendo algo, también acaba de mover algo, de modo que habrá un cierto espacio a lo largo del cual ha movido y un cierto tiempo empleado en el movimiento). Si, pues, A es el motor, B es el cuerpo movido, C es el espacio recorrido y D es el tiempo, entonces en el mismo tiempo la misma fuerza moverá una masa que es la mitad de B a lo largo de un espacio doble de C; y en la mitad del tiempo D moverá una masa que es la mitad de B a lo largo del espacio C: pues así será proporcional. Y si una fuerza dada mueve una masa dada en un tiempo dado a lo largo de un espacio dado, y en la mitad de tiempo, la mitad de distancia, también la mitad de la fuerza moverá la mitad de la masa en el mismo tiempo y a lo largo del mismo espacio. Por ejemplo, sea E la fuerza que es la mitad de A y Z la masa que es la mitad de B: entonces la relación entre la fuerza y la masa es similar y proporcional, de suerte que recorrerán un mismo espacio en el mismo tiempo. Y si E mueve Z en el tiempo D a lo largo de un espacio C, no se sigue la necesidad de que en el mismo tiempo la fuerza E mueva una

masa doble de Z a lo largo de un espacio que es la mitad de C[1]. Efectivamente si la fuerza A mueve la masa B en un tiempo D en un espacio C, la mitad de A que llamamos E, no moverá la masa B en el tiempo D a lo largo del espacio C, ni en una fracción de D lo moverá a lo largo de la misma fracción de C, ni a lo largo de un espacio que sea al total de C como A es a E: en realidad puede suceder que no lo mueva nada; pues si la fuerza total ha movido una masa dada, la mitad de la fuerza no moverá esa masa, cualquiera que sea la magnitud de ésta ni cualquiera que sea el tiempo empleado, porque de no ser así, un solo hombre podría mover un barco, dividiéndose la fuerza total de los arrastradores por el número de hombres que lo arrastran y por el espacio a lo largo del cual todos juntos lo movieron.

ARISTÓTELES: *Física* (s. IV a. C.).

Además si ha de existir un cuerpo que, careciendo de liviandad y de peso, se mueve, es necesario que se mueva obligado a ello; y como se mueve obligado a ello, realiza un movimiento infinito. En efecto, puesto que alguna fuerza es la que causa el movimiento, un objeto menor y más liviano será movido por esa misma fuerza a lo largo de un espacio mayor. (...)

En efecto la velocidad del más pequeño será a la del mayor como éste a aquél.

ARISTÓTELES: *Sobre el cielo* (s. IV a. C.).

11.5 LA CAÍDA DE LOS GRAVES

Vemos que la misma masa y el mismo cuerpo se mueven más de prisa por dos causas, o por ser diferente el medio que atraviesan (agua, tierra, aire) o, siendo igual todo lo demás, por ser diferente el cuerpo en movimiento, por exceso de peso o de liviandad.

El medio atravesado es una de las causas porque opone resistencia, sobre todo si se mueve en sentido contrario, y también si está en reposo, y más el medio que no es fácil de separar, lo que equivale a decir que es más denso.

1 Los casos considerados por Aristóteles son los siguientes:

$$\left.\begin{array}{ll} 1.^{\circ} & f = p\dfrac{e}{t} = pv \\ 2.^{\circ} & f = \dfrac{p}{2}\,\dfrac{2e}{t} = \dfrac{p}{2}\,2v \\ 3.^{\circ} & f = \dfrac{p}{2}\,\dfrac{e}{t/2} = \dfrac{p}{2}\,2v \\ 4.^{\circ} & \dfrac{f}{2} = \dfrac{p}{2}\,\dfrac{e}{t} = \dfrac{p}{2}\,v \end{array}\right\} f = pv$$

Un cuerpo A se moverá a través de un medio B durante un tiempo C, pero a través de un medio D, que se compone de partículas más finas, tardará un tiempo E, si el espacio del medio B es igual al del medio D, tiempo proporcional a la resistencia que opone el medio. En efecto, sea B agua y sea D aire: en la medida en que el aire es más fino e incorpóreo que el agua, en esa medida la velocidad de A a través de D será mayor que a través de B: una velocidad respecto a otra estará en la misma proporción en que están entre sí el aire y el agua. De suerte que si la finura del medio es doble, atravesará el medio B en un tiempo doble que el medio D, y el tiempo C será el doble que el tiempo E. Y siempre la velocidad del móvil será mayor cuanto más incorpóreo, menos resistente y más divisible sea el medio atravesado. (...)

Vemos que aquellos cuerpos cuya fuerza es mayor (trátese de fuerza de gravedad o de fuerza de liviandad), siendo iguales sus formas, recorren el mismo espacio con velocidad mayor, proporcional a la relación en que están sus tamaños respectivos...

ARISTÓTELES: *Física* (s. IV a. C.).

ECUACIÓN DE LA CAÍDA DE LOS GRAVES 11.6

Pues bien, por las siguientes razones resulta claro que es imposible que haya un peso infinito. En efecto, si un peso dado recorre un espacio dado en un tiempo dado, un peso mayor recorre ese mismo espacio en un tiempo menor, y los tiempos estarán en proporción inversa con los pesos; por ejemplo, si un peso tarda un tiempo, un peso doble tardará la mitad de ese tiempo. (...)

Supongamos, en efecto, un objeto A carente de peso, y otro B dotado de peso, y supongamos además, que el carente de peso recorre el espacio CD y que B en el mismo tiempo recorre el espacio CE, que será mayor puesto que B tiene peso.

ARISTÓTELES: *Sobre el cielo* (s. IV a. C.).

LA CRÍTICA DE ARISTÓTELES 11.7

Simplicio. Os confieso que toda esta noche he estado rumiando las cosas de ayer, y verdaderamente encuentro muchas nuevas consideraciones, bellas y gallardas. Con todo me veo en gran aprieto por la autoridad de tantos grandes escritores y en particular... Vos movéis la cabeza y os burláis, como si yo dijese alguna enormidad.

Sagredo. Me burlo solamente, pero creedme que estallo al forzarme por retener risas mayores, porque me habéis hecho remembrar un caso bellísimo, al cual me hallé presente, no ha muchos años, junto con algunos otros nobles amigos míos, los cuales os podría nombrar aún.

Salviati. Bueno será que vos lo contéis, y de este modo el señor Simplicio no continuará creyendo haber sido él a moveros a risa.

Sagredo. Soy contento. Cierto día me hallé en casa de un médico muy estimado en Venecia, donde algunos por sus estudios y otros por curiosidad se reunían a veces para ver algunos cortes anatómicos, por mano de uno verdaderamente no menos docto que práctico y diligente anatomista. Y aconteció aquel día que estaban buscando el origen y nacimiento de los nervios, sobre los cuales hay una famosa controversia entre los médicos galenistas y los peripatéticos. Y mostrando el anatómico cómo partiendo del cerebro y pasando por la nuca el grandísimo mazo de los nervios se iba luego distendiendo por la espina dorsal y ramificándose por todo el cuerpo, y que solamente un hilo sutilísimo como una fibra llegaba al corazón, se volvió a un gentilhombre que él conocía como filósofo peripatético, y por la presencia del cual había con diligencia extraordinaria descubierto y mostrado el todo, le preguntó si quedaba bien convencido y seguro que el origen de los nervios venía del cerebro y no del corazón. A lo cual el filósofo, después de haber permanecido un momento sobre ello respondió: "Me habéis hecho ver esta cosa tan patente y abierta, que si el texto de Aristóteles no fuese contrario, pues dice claramente que los nervios nacen del corazón, preciso sería por fuerza confesarla por verdadera".

Simplicio. Señores, quiero que sepáis que esta disputa del origen de los nervios no está en absoluto tan definida y decidida, como quizás alguno se persuade.

Sagredo. Ni jamás estará segura, mientras tengamos contradictores semejantes. Pero eso que decís no disminuye la extravagancia de la respuesta del peripatético, el cual contra una tan sensata experiencia no adujo otras experiencias a razones de Aristóteles, sino la autoridad y el puro *ipse dixit.*

GALILEO: *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo* (1632).

11.8 EL SISTEMA HELIOCÉNTRICO

Nuestros antepasados supusieron la existencia de un gran número de esferas terrestres, por la necesidad de explicar el movimiento aparente de los planetas por el principio de regularidad. Encontraban enteramente absurdo que un cuerpo celeste, que es una esfera perfecta, no se moviera siempre uniformemente. Veían que conectando y combinando movimientos regulares de forma diversa podrían hacer que cualquier cuerpo pudiese ocupar cualquier posición.

Calipo y Eudoxo, que trataron de resolver el problema mediante el empleo de esferas concéntricas, fueron incapaces de calcular todos los movimientos planetarios: aspiraban a explicar no solamente las revoluciones aparentes de los planetas sino también el hecho de que estos cuerpos parecían a veces ascender en los cielos, y otras descender; hecho que es incompatible con el principio de concentricidad. Por tanto parecía mejor emplear ruedas excéntricas y epiciclos, sistema que finalmente aceptó la mayoría de los estudiosos.

Sin embargo, las teorías planetarias de Ptolomeo y muchos otros astrónomos, aunque conformes con los datos numéricos, parecían presentar dificultades no pequeñas. Porque estas teorías no se adecuaban, a menos de imaginar también

ciertos ecuantes; entonces sucedía que un planeta no se movía con velocidad uniforme ni en su deferente ni cerca del centro de su epiciclo. De aquí que un sistema de esta clase no parecía ni completo ni convincente.

Consciente de estos defectos, he considerado a menudo si existía tal vez una distribución más razonable de los círculos, desde la cual derivara toda aparente desigualdad y en la que todo se moviera uniformemente alrededor de su propio centro, como la regla del movimiento absoluto requiere. Después de dirigir mi atención a este problema verdaderamente difícil y casi insoluble, pensé al fin que podría resolverlo con muchas menos y mucho más simples construcciones de las usadas anteriormente, si se me permitieran algunos supuestos (que se llaman axiomas). Estos son los siguientes:

Supuestos.

1. No hay un centro de todos los círculos o esferas celestes.
2. El centro de la tierra no es el centro del universo, sino solamente de la gravedad y de la esfera lunar.
3. Todas las esferas giran alrededor del sol, y por tanto el sol es el centro del universo.
4. La razón entre la distancia de la tierra al sol y la altura del firmamento es menor que la relación entre el radio de la tierra y la distancia de ésta al sol, tanto menor cuanto que la distancia desde la tierra al sol es despreciable en comparación con la altura del firmamento.
5. Cualquier movimiento que aparece en el firmamento deriva no de un movimiento del firmamento sino de un movimiento de la tierra. La tierra juntamente con sus elementos circundantes realiza una rotación completa sobre sus polos fijos en un movimiento diario mientras que el firmamento y el más alto cielo permanecen inalterables.
6. Lo que nos parecen movimientos del sol derivan no de su movimiento sino del de la tierra y nuestra esfera, con la cual giramos alrededor del sol como cualquier otro planeta. La tierra tiene, por tanto, más de un movimiento.
7. El movimiento retrógrado y directo aparente de los planetas deriva no de su movimiento sino del de la tierra. El movimiento de la tierra sola basta, por tanto, para explicar tantas desigualdades aparentes en los cielos.

COPÉRNICO: *Commentariolus* (1512).

LA ASTRONOMÍA TELESCÓPICA 11.9

Aviso astronómico que contiene y explica observaciones recientemente efectuadas, con la ayuda de un nuevo anteojo, sobre la faz de la luna, sobre la Vía Láctea y las nebulosas, sobre innumerables estrellas fijas y sobre cuatro planetas llamados astros mediceos, nunca vistos hasta ahora.

Grandes cosas en verdad propongo a la observación y contemplación de cuantos estudian la naturaleza, en este breve tratado. Grandes digo, por la excelencia de la materia misma, y por la novedad jamás oída en los siglos; y

finalmente por el instrumento mediante el cual estas mismas cosas se han revelado a nuestros sentidos.

Grande cosa es ciertamente, que a la inmensa multitud de las estrellas fijas que hasta hoy se podían contar con las facultades naturales, podamos añadir y manifestar al ojo humano otras innumerables, jamás vistas anteriormente, y que superan al número de las antiguas y conocidas en más de diez veces.

Hermosísima cosa y admirablemente placentera es ver el cuerpo de la luna, alejado de nosotros casi en sesenta radios terrestres, tan vecino como si distara sólo dos de estas dimensiones, de modo que nos muestran el diámetro mismo de la luna casi treinta veces, su superficie novecientas y su volumen veintisiete mil veces mayores que si las miráramos a simple vista, y por ende, con la certidumbre de la sensata experiencia, cualquiera puede comprender que la luna no está recubierta de una superficie lisa y liviana sino escabrosa y desigual, y, como la faz de la Tierra, llena de grandes protuberancias, profundas cavidades y plegamientos.

Igualmente creo no se debe estimar cosa menuda el haber eliminado las controversias en torno a la Galaxia o Vía Láctea, y haber manifestado a los sentidos, al par que al intelecto, su propia esencia; además, mostrar palmariamente que la sustancia de los astros, llamados hasta hoy nebulosas por los astrónomos, es diversísima de lo que hasta hoy se ha creído; esto reputamos ser cosa grata y asaz hermosa.

Pero aquello que mayormente sobrepasa cualquier maravilla, y que principalmente nos movió a dar cuenta a todos los astrónomos y filósofos, es el haber descubierto cuatro astros "errantes" [los cuatro satélites de Júpiter], por nadie antes de nosotros conocidos ni observados, que a semejanza de Venus o Mercurio en torno al Sol, tienen sus órbitas en torno a un cierto astro principalísimo entre los conocidos, y ora lo preceden, ora lo siguen, no alejándose de él jamás dentro de ciertos límites. Y todas estas cosas fueron descubiertas y observadas ha pocos días, con la ayuda de un anteojo que inventé, tras haber recibido la iluminación de la divina gracia. (...)

Y mayor maravilla aún, los astros llamados hasta hoy *nebulosas* por los astrónomos son agrupamientos de pequeñas estrellas diseminadas de modo admirable; y mientras cada una de ellas, por su pequeñez y por la grandísima distancia a que se halla de nosotros, huye a nuestra vista del entrecruzamiento de sus rayos resulta aquel fulgor, que hasta ahora se ha creído como una parte más densa del cielo, apta para reflejar los rayos de las estrellas y del Sol. Nosotros hemos observado algunas de entre ellas y hemos querido añadir los dibujos de dos.

En el primero hay una *nebulosa* llamada *Cabeza de Orión,* en la que contamos veintiuna estrellas.

El segundo representa la *nebulosa* llamada *Pesebre,* la cual no es una sola estrella, sino una reunión de más de cuarenta: nosotros además de los *Borriquillos,* contamos treinta y seis, dispuestas en el siguiente orden.

Las cosas observadas hasta ahora en torno a la luna, a las estrellas fijas, a la Galaxia expusimos con brevedad. Réstanos ahora lo que creemos ser el ar-

gumento más importante de este tratado: es decir revelar y divulgar las noticias relativas a cuatro *planetas,* nunca vistos desde el comienzo del mundo hasta hoy, la ocasión de su descubrimiento y estudio, sus posiciones, y las observaciones realizadas en estos dos últimos meses sobre sus mutaciones y giros, invitando a todos los astrónomos a estudiar y definir sus períodos, cosa que hasta hoy no nos fue dado hacer en modo alguno por escasez de tiempo. Pero les advertimos que para no entregarse en vano a este estudio, es necesario el telescopio exactísimo del que hablamos al principio de este libro.

GALILEO: *Sidereus Nuntius* (1610).

EL MOVIMIENTO DE LA TIERRA 11.10

Salviati. De modo que la insistencia de este filósofo se manifiesta en esto, qué cosa sea aquel principio, por el cual nos movemos con la tierra, si interno o externo, debemos de cualquier modo sentirlo, y no sintiéndolo, no es ni lo uno ni lo otro, y por lo tanto ni nosotros nos movemos, y consiguientemente la tierra. Y yo afirmo que puede ser de un modo y de otro, sin que nosotros lo sintamos. Y que puede ser externo, el experimento de la barca quita toda dificultad con largueza; y digo con largueza porque pudiendo nosotros en cualquier momento hacerla mover o estar tranquila y con gran cuidado observar si por cualquier diversidad, que pueda ser sentida por el tacto, podamos advertir si se mueva o no, viendo que por ahora no se ha logrado tal ciencia, ¿por qué maravillarse si el mismo accidente nos es desconocido en la Tierra, la cual puede habernos transportado perpetuamente, sin poder jamás experimentar su quietud? Según creo, señor Simplicio, vos habéis subido mil veces en las barcas de Padua, y si queréis confesar verdad, jamás habéis sentido en vos mismo la participación en aquel movimiento, a no ser cuando la barca encallando o tropezando en cualquier obstáculo, se ha detenido, y vos, juntamente con los demás pasajeros, cogidos de improviso habéis estado peligrosamente a punto de saltar por la borda. Preciso sería que el globo terráqueo encontrase un obstáculo que lo detuviera, que entonces os aseguro os daríais cuenta del ímpetu que en vos reside, cuando por él os veríais lanzado hacia las estrellas. Es cierto que con otro sentido, pero acompañado del discurso, podéis advertir el movimiento de la barca, quiero decir con la vista, mientras miráis los árboles y las edificaciones puestas en el campo, los cuales estando separados de la barca, parecen moverse en sentido opuesto. Pero si con una experiencia tal, queréis permanecer convencido, sobre el movimiento terrestre, os diré que miréis a las estrellas, que por esto os parece se muevan en contrario. El maravillarse luego, de no sentir un tal principio, supuesto que fuese interno nuestro, es pensamiento poco razonable. Porque si nosotros no advertimos tal símil que nos viene de fuera y que frecuentemente se huye, ¿por qué razón deberíamos sentirlo, cuando inmutablemente reside continuamente en nosotros? ¿Surge ahora algo contra este primer argumento?

GALILEO: *Diálogo de los dos máximos sistemas* (1632).

11.11 LA DINÁMICA GALILEANA

Vamos a instituir una ciencia nueva sobre un tema muy antiguo. Tal vez no haya, en la naturaleza, nada más antiguo que el movimiento; y acerca de él son numerosos y extensos los volúmenes escritos por los sabios (*philosophis*). Sin embargo, entre sus propiedades (*symptomatum*), que son muchas y dignas de saberse, encuentro yo no pocas que todavía no han sido observadas ni demostradas hasta ahora. Se ha fijado la atención en algunas que son de poca importancia, como por ejemplo, que el movimiento natural [libre] de los graves en descenso se acelera continuamente; sin embargo, no se ha hallado hasta ahora en qué proporción se lleva a cabo esta aceleración; pues nadie, que yo sepa, ha demostrado que los espacios que un móvil en caída y a partir del reposo recorre en tiempos iguales retienen entre sí la misma razón que tiene la sucesión de los números impares a partir de la unidad. Se ha observado que las armas arrojadizas o proyectiles describen una línea en cierto modo curva; sin embargo, nadie notó que esa curva era una parábola. Yo demostraré que esto es así, y también otras cosas muy dignas de saberse; y, lo que es de mayor importancia, dejaré expeditos la puerta y el acceso hacia una vastísima y prestantísima ciencia, cuyos fundamentos serán estas mismas investigaciones, y en la cual, ingenios más agudos que el mío, podrán alcanzar mayores profundidades. (...)

Porque cuando yo observo que una piedra al descender de una altura, partiendo del reposo, adquiere continuamente nuevos incrementos de velocidad, ¿por qué no he de creer que tales aditamentos se efectúan según el modo más simple y más obvio para todos? Porque, si observamos con atención, ningún aditamento, ningún incremento hallaremos más simple que aquel que se sobreañade siempre del mismo modo. Lo veremos fácilmente si paramos mientes en la gran afinidad que hay entre el tiempo y el movimiento. Porque así como la uniformidad del movimiento se define y se concibe por medio de la uniformidad de los tiempos y de los espacios (pues al movimiento le llamamos uniforme, cuando espacios iguales son recorridos en tiempos iguales), así también, por medio de la igualdad de los intervalos del tiempo, podemos concebir los incrementos de la velocidad simplemente agregados; entendiendo que ese movimiento es acelerado uniformemente y del mismo modo continuamente, siempre que en cualesquiera tiempos iguales se le vayan sobreañadiendo aditamentos iguales de velocidad. De modo que si, tomado un número cualquiera de intervalos iguales de tiempo, a contar desde el primer instante en que el móvil abandona el reposo y comienza el descenso, la velocidad, adquirida durante el primero más el segundo intervalo de tiempo, es doble de aquella que el móvil adquirió durante el primer intervalo solo; la velocidad que adquiere durante tres intervalos de tiempo, es triple; y la que adquiere en cuatro, cuádruple de la velocidad del primer tiempo. De modo que (para más clara comprensión), si el móvil continuara su movimiento uniformemente con la velocidad adquirida en el primer intervalo de tiempo, este movimiento sería dos veces más tardo que aquel que hubiera alcanzado con la velocidad adquirida en dos intervalos de

tiempo. Y así, no parece repugnar a la recta razón el admitir que el incremento de la velocidad se efectúa según la extensión del tiempo; de donde, la definición del movimiento que vamos a tratar, puede ser la siguiente: llamo movimiento igualmente o *uniformemente acelerado* aquel que, a partir del reposo, va adquiriendo incrementos iguales de velocidad durante intervalos iguales de tiempo.

GALILEO: *Diálogos acerca de dos nuevas ciencias* (1638).

LEYES DE LA DINÁMICA **11.12**

Teorema I.—Proposición I

El tiempo, en que un móvil recorre un espacio con movimiento uniformemente acelerado a partir del reposo, es igual al tiempo en que el mismo móvil recorrería ese mismo espacio con movimiento uniforme, cuya velocidad fuera subdupla [mitad] de la mayor y última velocidad [final] del anterior movimiento uniformemente acelerado. (...)

Teorema II.—Proposición II

Si un móvil con movimiento uniformemente acelerado desciende desde el reposo, los espacios recorridos por él en tiempos cualesquiera, están entre sí como la razón al cuadrado de los mismos tiempos, es decir como los cuadrados de esos tiempos. (...)

Corolario I

De aquí se deduce con toda evidencia que: "Si en tiempos iguales, tomados sucesivamente desde el primer instante o comienzo del movimiento, tales como AD, DE, EF, FG, se recorrieren los espacios HL, LM, MN, NI, estos espacios estarán entre sí, como los números impares a partir de la unidad; es decir, como 1, 3, 5, 7".

Simplicio. Aristóteles, si mal no recuerdo, se rebela contra ciertos [filósofos] antiguos, que introducían el vacío como necesario para el movimiento diciendo que no podía efectuarse éste sin aquél. En contraposición con esto, Aristóteles demuestra que, por el contrario, la realización del movimiento (según veremos) destruye la afirmación del vacío. Su procedimiento es el siguiente. Hace dos suposiciones: la primera es de dos móviles de distinta gravedad, moviéndose en idéntico medio; la segunda es de un mismo móvil, moviéndose en distintos medios. En cuanto a la primera supone que los móviles de distinta gravedad, se mueven en un medio idéntico con diferentes velocidades, que mantienen entre sí la misma proporción que sus respectivos pesos; de modo que un móvil, por ejemplo, diez veces más pesado que otro, se moverá con velocidad diez veces mayor. En la segunda suposición, acepta que las velocidades de un mismo móvil, en diferentes medios, tienen entre sí proporción inversa de la que tienen las condensaciones o densidades de tales medios; de

modo que si la condensación del agua, por ejemplo, fuese diez veces mayor que la del aire, pretende que la velocidad en el aire debe ser diez veces mayor que la velocidad en el agua. De este segundo supuesto saca él su demostración en esta forma: Puesto que la tenuidad del vacío supera en grado infinito a la corporeidad, por tenue que ella sea, de cualquier medio pleno, todo móvil que en el medio pleno recorra cualquier espacio durante cualquier tiempo, en el vacío tendría que moverse instantáneamente; pero un movimiento instantáneo es imposible; luego es imposible que se dé el vacío en virtud del movimiento.

Salviati. Como se ve, el argumento *es ad hominem*, es decir contra los que admitían el vacío como necesario para el movimiento. Pero si yo concediese que el argumento es concluyente, y concedo simultáneamente que en el vacío no se da movimiento, la posición del vacío tomado absolutamente y no en relación al movimiento, no queda invalidada. Mas para decir lo que tal vez hubieran podido responder los antiguos, a fin de que se aprecie mejor la fuerza probatoria del argumento de Aristóteles, paréceme que podríamos ir contra las suposiciones de aquél, negándolas ambas a dos. En cuanto a la primera, dudo mucho que Aristóteles haya jamás sometido a experimento, si es verdad que dos piedras, una diez veces más pesada que la otra, dejadas caer al mismo tiempo desde una altura, supongamos de cien codos, fuesen de tal modo diferentes en sus velocidades que, al llegar a tierra la mayor, nos halláramos con que la menor no había descendido más de diez codos.

Simplicio. Por sus palabras se ve que él da a entender que sí lo ha experimentado, porque dice: *veremos que el más pesado;* ahora bien, ese *verse* implica la realización del experimento.

Sagredo. Sin embargo, Simplicio, yo que no he hecho la prueba, te aseguro que una bala de cañón que pese cien, doscientas libras o aún más, no se anticipará ni siquiera en un palmo en llegar a tierra, a una bala de mosquete que pese media libra, aun cuando vengan de doscientos codos de altura.

GALILEO: *Diálogos acerca de dos nuevas ciencias* (1638).

11.13 PRINCIPIO DE INERCIA

Esta demostración ha de ser entendida a condición de que no exista ninguna resistencia accidental (por rozamiento, bien del móvil, bien del plano inclinado o también por la forma del móvil): antes bien hay que suponer que el plano es en cierto modo inmaterial o al menos perfectamente pulido y duro, para evitar que mientras el móvil ejerce su peso sobre el plano, lo deforme y quede en reposo como si estuviera en una cavidad. También es necesario que el móvil esté perfectamente pulido, que tenga una forma que no ofrezca resistencia al movimiento, como ocurre con la esfera y que asimismo sea de materia muy dura o, si no, fluida como el agua. Si todas estas cosas se disponen así, cualquier móvil será movido en un plano horizontal por una fuerza mínima, es más por una fuerza menor que cualquiera otra. (...)

Un móvil que no tiene ninguna resistencia externa descenderá naturalmente

en un plano por poco que esté inclinado bajo el horizonte sin aplicación de ninguna fuerza externa, como sucede clarísimamente con el agua; y el mismo móvil en un plano por poco que esté inclinado sobre el horizonte no sube sino violentamente. Por consiguiente se concluye que en el horizonte el móvil se mueve con un movimiento que no es natural ni violentamente. Y si no se mueve con movimiento violento podrá ser movido por consiguiente por una fuerza la más pequeña de todas.

GALILEO: *De motu* (1590).

LA ARMONÍA 11.14

Para llegar por fin a mi tema y reforzar mediante una nueva demostración la expuesta doctrina de Copérnico sobre el nuevo universo, quiero resumir con toda brevedad la materia desde su principio.

El cuerpo fue lo primero que Dios creó. Poseyendo esta noción, probablemente resultaría bastante claro por qué Dios creó primero el cuerpo y no otra cosa. Digo que Dios tenía ante sí la cantidad; para realizarla, necesitaba todo cuanto pertenece a la esencia del cuerpo, con el fin de que la cantidad del cuerpo en cuanto cuerpo se haga en cierto modo forma y sea el primer apoyo del pensamiento. Que la cantidad fuera lo primero en adquirir existencia, lo quiso Dios para que se diera una distinción entre lo *curvo y lo recto.* El Cusano y otros me parecen tan divinamente grandes sólo porque han sabido apreciar tanto la relación entre lo recto y lo curvo, osando adscribir lo curvo a Dios, lo recto a las criaturas. De modo que quienes se aplican a concebir al Creador por la criatura, a Dios por el hombre, apenas puede decirse que hagan labor más útil que quienes buscan llegar a lo curvo por lo recto, al círculo por el cuadrado.

¿Por qué, entonces, al adornar el mundo, instituyó Dios la distinción entre curvo y recto y la noble jerarquía de lo curvo? ¿Por qué? Pues simplemente, porque el mejor arquitecto debe formar una obra de la mayor hermosura. No es en efecto posible, ni lo fue nunca (según dice Cicerón en su libro *Sobre el mundo,* siguiendo al *Timeo* de Platón), que el mejor haga otra cosa que lo más hermoso. Puesto que el Creador tenía en la mente la idea del Universo (hablo según el modo humano, para que los hombres me comprendan), y puesto que la idea debe contener algo ya acabado y, según dije, algo perfecto, para que sea también perfecta la forma de la obra por realizar, está claro que, de acuerdo con aquellas leyes que el propio Dios en su bondad se prescribe a sí mismo, Dios no podía tomar la idea del fundamento del mundo más que de su propia esencia. Cuán soberbia y divina es ésta, puede verse mediante una doble consideración, por una parte reflexionando que Dios es en sí mismo uno en esencia y trino en personas, y por otra parte comparándolo con las criaturas.

Quiso Dios acuñar al mundo con aquella imagen, aquella idea. Para que el Universo fuera el mejor y más hermoso posible, para que pudiera recibir la impronta de aquella idea, el omnisciente Creador formó la magnitud y concibió las cantidades, cuya entera esencia se halla en cierto modo encerrada en la dis

tinción entre los dos conceptos de lo curvo y lo recto; y precisamente, en la forma arriba expresada, lo curvo ha de representarnos a Dios. De modo que no ha de creerse que una distinción tan apropiada para la representación de Dios se haya instituido por azar, ni que Dios haya podido no pensar en ella, de tal modo que sean otras razones y otros motivos los que hayan formado a la magnitud como cuerpo, resultando luego sin mayor deliberación y fortuitamente la distinción de lo recto y lo curvo y su semejanza con Dios.

Lo verosímil, por el contrario, es que Dios, desde el primer comienzo, eligiera por expresa decisión a lo curvo y lo recto para introducir en el universo la divinidad del Creador; para hacer posible la existencia de aquellos dos conceptos, aparecieron las cantidades, y para que las cantidades pudieran ser comprendidas, creó Dios los cuerpos antes que ninguna otra cosa.

Veamos ahora cómo el perfecto Creador ha aplicado dichas cantidades en la edificación del Universo, y lo que nuestras consideraciones nos permiten suponer como probable acerca de su proceder. Compararemos de este modo a las antiguas con las nuevas hipótesis, dando la palma a la que la merezca.

J. Kepler: *Mysterium cosmographicum* (1596).

11.15 La ciencia moderna

Yo agarro, como tú dices, la realidad por la cola, pero la tengo en la mano; tú aspiras, es cierto, a agarrarla por la cabeza, pero solamente en sueños. Yo me doy por satisfecho con los efectos, es decir, con los movimientos de los planetas; si tú, por tu parte, crees que vas a poder descubrir en sus causas proporciones armónicas tan transparentes como las que yo he descubierto en sus órbitas, no me resta más que desearte suerte en tu empeño y deseármela a mí en la comprensión de lo que buscas, si es que realmente puedo llegar algún día a comprenderlo.

Kepler: *Apología adversus Rob. de Fluctibus* (1622).

11.16 Subjetividad de las cualidades sensibles

Pero quiero primero hacer un examen de lo que llamamos *calor*, cuya idea corriente, según mi opinión, dista mucho de la verdad, pues se supone que es un accidente, afección y cualidad verdadera que se halla realmente en la cosa que percibimos como caliente. Afirmo, sin embargo, que me siento efectivamente constreñido a pensar que un pedazo de materia o sustancia corpórea está por naturaleza limitado y tiene una figura determinada, que con relación a otros es grande o pequeño, que está en éste o en aquel lugar, ahora o después, que está en movimiento o en reposo, que está o no en contacto con otro cuerpo, que es simple o compuesto. En suma, la imaginación no puede separar al cuerpo de estas condiciones. Pero mi espíritu no se ve forzado a reconocer que el cuerpo esté necesariamente acompañado por condiciones tales como blanco o rojo, amargo o dulce, sonoro o mudo, agradable o desagradable. Así,

si los sentidos no la acompañaran, tal vez la razón o la imaginación por sí misma nunca habrían llegado a ellas. Por eso pienso que, por el lado del objeto en que parecen existir, estos sabores, olores, colores, no son nada más que meros nombres. Estas cualidades se encuentran únicamente en el cuerpo, de manera que si desapareciera el animal quedarían aniquiladas y abolidas. Sin embargo, cuando les ponemos nombres particulares, diferentes de los que corresponden a los accidentes reales y primarios, tenemos la propensión a creer que existen tan real y verdaderamente como éstos. Un ejemplo explicará más claramente lo que quiero decir. Paso la mano, primero por una estatua de mármol, después por un hombre. Los efectos de la mano, considerada en sí misma, son los mismos, trátese de uno u otro objeto —accidentes primarios, a saber: el movimiento y el tacto—, pero el cuerpo animado que sufre esa operación experimenta varias afecciones según las diferentes partes que se tocan; así si se toca la planta del pie, la rodilla o la axila, además de contacto, el cuerpo siente lo que se llama *cosquilleo*. Ahora bien, esta sensación es enteramente nuestra; y no pertenece a la mano en absoluto. Y me parece que mucho errarían quienes afirmasen que la mano posee en sí misma, además del movimiento y el tacto, una facultad diferente de ellas, la facultad del cosquilleo. De este modo el cosquilleo sería un accidente que existe en la mano. Si se frota con un pedazo de papel o una pluma una parte cualquiera de nuestro cuerpo se tiene en ambos casos la misma operación, esto es movimiento y contacto; pero si el contacto se produce entre los ojos, en la nariz o bajo sus ventanas provoca un cosquilleo intolerable, aunque en otra parte sea difícil sentirlo. Ahora bien, el cosquilleo está en nosotros y no en la pluma, de forma que si desapareciera el cuerpo animado y sensitivo no sería nada más que un mero nombre. Estas cualidades —sabor, olor, color, etc.— atribuidas a los cuerpos naturales no poseen, en mi opinión, otra existencia que ésta.

GALILEO: *Il Saggiatore* (1623).

LA NUEVA CIENCIA **11.17**

Salviati: Muy aguda es esta objeción. Para refutarla, debemos hacer una distinción filosófica, que el concepto de entendimiento se dice en dos sentidos, a saber, uno intensivo y otro extensivo, Extensivamente, es decir, en relación a la multitud de las cosas por conocer, cuyo número es infinito, la razón humana no es nada, ni lo sería aunque conociera mil verdades, ya que un millar no es más que cero en comparación con lo infinito. Pero si consideramos el entendimiento intensivamente, en cuanto esta expresión significa la intensidad o perfección en el conocimiento de una verdad cualquiera, afirmo que el intelecto del hombre concibe algunas verdades tan perfectamente y está tan absolutamente seguro de ellas como pueda estarlo la Naturaleza. Son ejemplos los conocimientos matemáticos puros, a saber la geometría y la aritmética. Cierto que la mente divina conoce muchas más verdades matemáticas, puesto que las conoce todas. Pero el conocimiento de las pocas que la mente humana ha entendido, creo posee una certeza objetiva igual a la del conocimiento divino, ya

que ha llegado a aprehender su necesidad, y un grado mayor de certeza no puede darse.

Simplicio: A esto le llamo hablar con presunción y osadía.

Salviati: Estas proposiciones son generalmente conocidas, y enteramente libres de toda sospecha de soberbia u osadía. No van de ningún modo contra la omnisciencia divina, tal como no se ataca a la omnipotencia divina cuando se dice que Dios no podría hacer que lo ocurrido no hubiera ocurrido. Pero barrunto, señor Simplicio, que vuestro recelo procede de haber entendido en parte mal mis palabras. Por consiguiente, para expresarme mejor, explicaré que desde luego la verdad cuyo conocimiento proporcionan las demostraciones matemáticas es la misma que conoce la divina sabiduría; pero otorgaré que el modo cómo Dios conoce las innumerables verdades unas pocas de las cuales son las alcanzadas por nosotros, es muy superior al modo nuestro. Nosotros avanzamos de conclusión en conclusión mediante progresivos análisis, mientras que El comprende por pura intuición. Nosotros, por ejemplo, para obtener el conocimiento de algunas de las infinitas propiedades del círculo que El posee, partimos de una de las más sencillas, la sentamos como definición de aquella figura, y pasamos mediante el razonamiento a una segunda propiedad, de ésta a una tercera, luego a una cuarta, y así sucesivamente. El intelecto divino, en cambio, por la mera constitución de su esencia y sin ninguna operación temporal, conoce la infinita abundancia de las propiedades del círculo. En el fondo, las propiedades de una cosa, están virtualmente contenidas en su definición, y aunque infinitas en número, puede que en su esencia y en la mente divina constituyan una unidad. El propio espíritu del hombre no deja de saber algo de esta suerte de conocimiento, aunque sólo lo adivine tras un espeso velo de niebla, el cual, por decir así, se hace más claro y transparente cuando dominamos ciertos razonamientos que nos han sido rigurosamente demostrados y hemos asimilado tanto que podemos pasar de uno a otro con toda celeridad.

GALILEO: *Diálogo sobre los dos máximos sistemas* (1632).

No creo que debamos, según estimo, apartarnos totalmente de la contemplación de las cosas, aunque estén lejísimos de nosotros, si no hubiéramos antes determinado, ser óptima resolución, el posponer todo acto especulativo a todas nuestras restantes ocupaciones. Porque una de dos, o queremos con la especulación intentar penetrar la verdadera esencia intrínseca de las sustancias naturales, o nos contentamos con tener noticia de algunas de sus propiedades. El intentar penetrar la esencia lo reputo empresa imposible y trabajo no menos vano, en las sustancias próximas elementales que en las remotísimas y celestes; y paréceme ser igualmente ignaro de la sustancia de la Tierra que de la de la Luna, de las nubes elementales que de las manchas del Sol. No veo tampoco el que el entender de estas sustancias vecinas, nos proporcione otra ventaja que la abundancia de detalles, pero todos igualmente desconocidos, por los cuales andamos vagando, con poquísimo o ningún provecho del uno al otro. Y si preguntando yo cuál sea la sustancia de las nubes, me fuere respondido que es un vapor húmedo, de nuevo desearé saber qué es el vapor. Me dirán por ventura

que es agua, atenuada en virtud del calor y en ello resuelta, pero yo, igualmente dudoso de qué sea el agua, buscándolo, hallaré finalmente que es aquel cuerpo fluido que se desliza por los ríos y que continuamente manejamos y tratamos. Pero tal noticia del agua es solamente más cercana y dependiente de más sentidos, pero en modo alguno más intrínseca de la que antes tenía de las nubes. Y de igual manera no sé más de la verdadera esencia de la Tierra y el fuego, que de la Luna o el Sol. Pues éste es conocimiento que nos está reservado el comprender en el estado de beatitud y no antes. Pero si queremos detenernos en la aprehensión de algunas propiedades, no me parece hayamos de desesperar de poder conseguirlo, incluso en los cuerpos lejanísimos, no menos que en los próximos, incluso, por ventura, con más exactitud en aquéllos que en éstos. ¿Y quién no entiende mejor los períodos de los movimientos de los planetas, que los de las aguas de los diversos mares? ¿Quién ignora que la figura esférica del cuerpo lunar fue comprendida mucho antes y con mayor facilidad, que la del terrestre? Y ¿no es cosa controvertida aún, si la misma Tierra permanece inmóvil o va vagando, mientras estamos certísimos de los movimientos de no pocas estrellas? De donde quiero inferir que si sería vano el intentar la investigación de la sustancia de las manchas solares, no quita el que algunas de sus propiedades, como el lugar, el movimiento, la figura, el tamaño, la opacidad, la mutabilidad, la producción y el disolvimiento, no puedan ser aprehendidas por nosotros, y servirnos después de medios para poder filosofar en torno a otras condiciones de las sustancias naturales más controvertidas; las cuales alzando finalmente al objeto de nuestras fatigas, es decir al amor del divino Artífice, nos conserven la esperanza de poder aprehender en El, fuente de luz y de verdad, cualquier otra certeza.

GALILEO A MARCO VELSERI (1612).

EL EXPERIMENTO 11.18

En un cabrio o si se quiere en un tablón (*corrente*) de madera de unos doce codos de longitud, y de ancho, en un sentido, medio codo, y en el otro tres dedos, en esa menor anchura se había excavado un canalito, poco más ancho de un dedo: habiéndose excavado muy derecho, y después de haberlo revestido, para que estuviera bien pulido y liso, con un pergamino tan pulido y lustrado como fue posible, hacíamos descender por él una bola de bronce, durísima, bien redonda y pulida; una vez colocado dicho tablón inclinado, por haber elevado sobre la horizontal uno de sus extremos, una braza o dos a capricho, se dejaba (como digo) descender por dicho canalito la bola, anotando del modo que después diré, el tiempo que empleaba en recorrerlo todo, repitiendo el experimento muchas veces, para medir con toda exactitud el tiempo, en el cual jamás se encontraba una diferencia ni siquiera de la décima parte de una pulsación. Efectuada y establecida con toda precisión esta operación, hacíamos descender la misma bola solamente por la cuarta parte de la longitud de ese canal; y medido el tiempo de su caída, nos encontrábamos con que era siempre exactísimamente la mitad de la anterior. Y haciendo luego experimentos con otras

partes, al cotejar después el tiempo de toda la longitud con el tiempo de la mitad, o de los dos tercios, o de los tres cuartos, o, en conclusión, con el tiempo de cualquier otra división, por medio de experiencias más de cien veces repetidas, nos encontrábamos siempre con que los espacios recorridos eran entre sí como los cuadrados de los tiempos, y esto en todas las inclinaciones del plano, o sea del canal por el cual se hacía descender la bola; ahí observamos también que los tiempos de las caídas por diversas inclinaciones mantienen perfectamente entre sí la proporción que les fue asignada y demostrada por el autor, según veremos más adelante. Para la medida del tiempo, teníamos un gran cubo de agua puesto en alto, el que por una finísima espita que tenía soldada en el fondo derramaba un hilillo de agua que íbamos recogiendo en un vasito, durante todo el tiempo que la bola descendía por el canal o por algunas de sus partes. Las pequeñas cantidades de agua, recogidas de este modo, eran pesadas de tiempo en tiempo con una sensibilísima balanza, de modo que las diferencias y las proporciones de sus pesos, nos daban las diferencias y las proporciones de los tiempos; y esto con tal exactitud, que como ya lo he dicho, tales operaciones repetidas muchísimas veces, jamás se diferenciaban de un modo apreciable.

GALILEO: *Diálogos acerca de dos nuevas ciencias* (1638).

11.19 LA NUEVA BIOLOGÍA

...el movimiento del corazón se efectúa de esta manera:

Primero se contrae la aurícula, y en esa contracción arroja la sangre que contenía (en la que abunda, como cabeza que es de las venas y depósito y cisterna de la sangre) al ventrículo del corazón; lleno éste, el corazón se levanta, pone en tensión inmediatamente todas las fibras, contrae los ventrículos y produce el latido; este latido lanza acto seguido a las arterias la sangre procedente de la aurícula, el ventrículo derecho a los pulmones a través del vaso que se llama vena arteriosa, pero que en realidad tanto por su constitución como por su función y en todos los respectos es una arteria; y el ventrículo izquierdo a la aorta y, a través de las arterias, a todo el cuerpo.

Estos dos movimientos, el de las aurículas y el de los ventrículos, se realizan seguidos, con tal armonía y ritmo, por así decirlo, que parece que ambos son simultáneos y que existe un solo movimiento, sobre todo en los animales más cálidos cuando se hallan agitados por un movimiento rápido. Es lo mismo que ocurre en las máquinas donde, moviendo una rueda a otra, parecen moverse todas a la vez, y en el aparato mecánico que se emplea en las escopetas donde, por la compresión de una lengüeta, cae un pedernal que golpea el acero empujándolo, se produce así fuego que cae a la pólvora, la pólvora se enciende, se esparce por el interior, se produce una explosión, sale volando la bala, y penetra en el blanco, y todos estos movimientos, por su rapidez, parecen tener lugar al mismo tiempo, como en un abrir y cerrar de ojos. (...)

Supongamos, ya por el pensamiento, ya mediante un experimento, la sangre que contiene el ventrículo izquierdo en su dilatación (cuando está repleto): sea dos onzas, tres onzas, una onza y media (yo encontré en un cadáver más de dos onzas); supongamos igualmente cuánto menos contiene en el momento mismo de la contracción, o cuánto se contrae el corazón y cuánta menos capacidad tiene el ventrículo en la contracción misma o en las contracciones mismas; cuánta sangre arroja la arteria magna (que arroja siempre algo se ha demostrado en el capítulo III, y todos reconocen que lo hace en la sístole, convencidos de ello por el mecanismo de las válvulas); y séanos lícito suponer, mediante una conjetura verosímil, que penetra en la arteria la cuarta, la quinta o la sexta parte, o por lo menos la octava. Así, supongamos que en el hombre se arrojan, con cada pulsación del corazón, media onza, o tres dracmas, o una dracma de sangre que no puede volver al corazón debido al impedimento de las válvulas. El corazón en media hora da más de mil pulsaciones; en algunos, y algunas veces, dos, tres o cuatro mil. Multiplicando por esta cifra las dracmas se verá que en una media hora pasan del corazón a las arterias tres mil dracmas, o dos mil, o quinientas onzas, o una proporción semejante de sangre, siempre una cantidad mayor de la que puede hallarse en todo el cuerpo. [...] Y así, haciendo el cálculo, según la cantidad de sangre transmitida, que podemos conjeturar de modo seguro, y contando las pulsaciones, parecería que toda la cantidad de la masa sanguínea pasa en media hora de las venas a las arterias a través del corazón y, del mismo modo, a través de los pulmones.

Supongamos que esto no ocurre en media hora, sino en una hora, o en un día. En todo caso, resulta manifiesto que el corazón transmite continuamente, mediante su pulsación, más sangre de la que puede suministrar el alimento ingerido o de la que las venas contienen a la vez. (...)

Séanos ya lícito dar nuestra opinión sobre la circulación de la sangre exponiéndola de un modo general.

Ha quedado demostrado, tanto racional como experimentalmente, que la sangre atraviesa los pulmones y el corazón merced al pulso de los ventrículos, siendo impelida y lanzada a todo el cuerpo: allí se introduce en las venas y en las porosidades de la carne, y a través de las mismas venas vuelve de toda la periferia al centro, pasando de las pequeñas a las mayores, y de éstas a la vena cava, hasta llegar por fin a la aurícula del corazón, y en tan gran cantidad, con tanto flujo y reflujo del centro por las arterias a la periferia, y de ésta por las venas a aquél, que no puede ser suministrada por los alimentos recibidos, y en una abundancia mucho mayor sin duda de la que sería suficiente para nutrición; es, pues, necesario concluir que la sangre describe en los animales un movimiento circular, y que está en perpetuo movimiento, consistiendo en esto la acción o función del corazón, que la lleva a cabo mediante su pulso, y siendo esta función causa única del movimiento y el pulso del corazón.

G. Harvey: *De motu cordis* (1628).

11.20 EL ANÁLISIS NEWTONIANO

Normas del razonamiento en filosofía.

NORMA I. *No hemos de admitir más causas de las cosas naturales que las que sean verdaderas y suficientes para explicar sus apariencias.*

A este propósito, los filósofos dicen que la Naturaleza no hace nada en vano, y cuanto más en vano sea menos servirá; porque la Naturaleza se complace en la simplicidad, y no gusta de la vanidad de las causas superfluas.

NORMA II. *Por tanto, a los mismos efectos naturales deben, en lo posible, asignarse las mismas causas.*

Así, a la respiración en el hombre y en el animal; a la caída de la piedra en Europa y en América, a la luz de nuestro fuego de cocina y la del sol; la reflexión de la luz en la tierra y en los planetas.

NORMA III. *Las cualidades de los cuerpos, que no admiten ni intensificación ni disminución de grados, y que, según se comprueba, pertenecen a todos los cuerpos situados al alcance de nuestros experimentos, han de estimarse cualidades universales de todos los cuerpos cualesquiera que sean.*

Porque ya que las cualidades de los cuerpos las conocemos únicamente mediante experimentos, hemos de sostener como universal todo lo que concuerde universalmente con estos experimentos. No hemos de sacrificar por ello de ningún modo la evidencia de los experimentos a los sueños y vanas ficciones de nuestros proyectos; ni hemos de desviarnos de la analogía de la Naturaleza que acostumbra a ser simple, y siempre en consecuencia consigo misma. No tenemos otro modo de conocer la extensión de los cuerpos que nuestros sentidos, y ni siquiera éstos la alcanzan en todos los cuerpos; pero como percibimos la calidad de extensión en todo lo que es sensible, en consecuencia la adscribimos universalmente a todos los demás cuerpos también. Que numerosos cuerpos son duros, lo conocemos por la experiencia; y como la dureza del todo deriva de la dureza de las partes, inferimos en consecuencia la dureza de las partículas individidas, no solamente de los cuerpos que experimentamos sino también de todos los demás. Que todos los cuerpos son impenetrables, lo deducimos no por la razón sino por la sensación. Los cuerpos que manipulamos los encontramos impenetrables y de ahí concluimos que la impenetrabilidad es una propiedad universal de todos los cuerpos. Que todos los cuerpos son movibles, y dotados de cierto poder (que llamamos inercia) para perseverar en su movimiento o en su descanso, lo podemos inferir solamente de propiedades semejantes observadas en los cuerpos que hemos visto. La extensión, dureza, impenetrabilidad, movilidad e inercia del todo, resulta de la extensión, dureza, impenetrabilidad, movilidad, e inercia de las partes; y de aquí concluimos que las mínimas partículas de todos los cuerpos han de ser también todas ellas extensas, duras, impenetrables y movibles, y dotadas de su propia inercia. Y éste es el fundamento de toda filosofía. Además, el hecho de que las divididas pero contiguas partículas de los cuerpos pueden separarse unas de otras, es objeto de observación; y, en las partículas que permanecen individidas, nues-

tra mente es capaz de distinguir todavía partes más pequeñas, como se demuestra matemáticamente. Pero si las partes así distinguidas y no divididas todavía, pueden, mediante los poderes de la Naturaleza, dividirse y separarse una de otra, no podemos determinarlo ciertamente. Sin embargo, si tuviéramos la prueba de que una partícula individida, al romper un cuerpo duro y sólido, sufre una división, podríamos, en virtud de esta regla, concluir que tanto las partículas individidas como las divididas pueden dividirse y separarse hasta el infinito. Finalmente, si aparece universalmente, mediante experimentos y observaciones astronómicas, que todos los cuerpos cercanos a la tierra gravitan hacia ella y en proporción a la cantidad de materia que contienen; que, del mismo modo, la luna de acuerdo a la cantidad de su materia, gravita hacia la tierra; que, por otra parte, nuestro mar gravita hacia la luna; y que los planetas lo hacen unos hacia otros; y los cometas de forma parecida hacia el sol; debemos, en consecuencia, deducir universalmente que todos los cuerpos se hallan dotados de un principio de gravitación mutua. Porque el argumento de las apariencias concluye con más fuerza en favor de la gravitación universal de todos los cuerpos que en favor de su impenetrabilidad; de la que, entre los de las regiones celestes, carecemos de experimentos o de cualquier otra forma de observación. No es que afirme que la gravedad es esencial a los cuerpos; por su *vis insita* no quiero significar nada sino su inercia. Esta es inmutable. Su gravedad disminuye en cuanto que se aleja de la tierra.

NORMA IV. *En filosofía experimental hemos de considerar proposiciones deducidas por inducción general de fenómenos lo más cuidadosamente posible, no obstante pueden imaginarse algunas hipótesis contrarias, hasta el momento en que ocurran otros fenómenos que hagan tales proposiciones más precisas, o señalen excepciones a ellas.*

Debemos seguir esta regla, la de que el argumento de inducción no puede ser eludido mediante hipótesis.

I. NEWTON: *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687).

Consideradas todas esas cosas, me parece lo más probable que Dios formó en un principio la materia compuesta de partículas sólidas, macizas, duras, impenetrables y movibles, con los tamaños, formas y demás propiedades y en *número* proporcionado al espacio de modo que fueran más conducentes al fin para que las formó, y que esas partículas primitivas, por ser sólidas, son incomparablemente más duras que cualquiera de los cuerpos porosos compuestos con ellas; tan duras que no se desgastan ni se rompen, porque ninguna fuerza ordinaria sería capaz de dividir lo que el mismo Dios hizo al comienzo de la Creación. Continuando enteras esas partículas, pueden formar, en cualquier tiempo, cuerpos de la misma naturaleza y contextura, pero, si se desgastasen o rompiesen en pedazos, la naturaleza de las cosas que de ellas depende se cambiaría. El agua y la tierra compuestas de antiguas partículas desgastadas y de fragmentos de esas partículas no tendrían ahora la misma naturaleza y contextura que el agua y la tierra de los tiempos primitivos, compuestas de partículas enteras. Así, pues, para que subsista la Naturaleza, hay que admitir que los

cambios de las cosas corpóreas dependen solamente de las variadas separaciones y nuevas agrupaciones de esas partículas permanentes, y que los cuerpos compuestos son susceptibles de romperse no a través de esas partículas sólidas, sino por donde las mismas se juntan, y se hallan en contacto sólo en algunos puntos.

Me parece también que esas partículas no tienen solamente la *vix inertiae*, acompañada de las leyes pasivas del movimiento que naturalmente resultan de esa fuerza, sino también que están movidas por ciertos principios activos, como el de la gravedad y el que produce la fermentación y la cohesión de los cuerpos. Esos principios no los considero como cualidades ocultas que se suponga sean un resultado de las formas específicas de las cosas, sino como leyes generales de la Naturaleza, mediante las cuales la cosas mismas se forman; la verdad de las leyes se nos aparece por los fenómenos, aunque no se hayan descubierto todavía las causas de las mismas; estas leyes son cualidades manifiestas, aunque sus causas se hallen ocultas. Los aristotélicos dieron el nombre de cualidades ocultas no a las manifiestas, sino solamente a las que suponían que residen ocultas en los cuerpos y que son causas desconocidas de efectos manifiestos, como serían las causas de la gravedad, de las atracciones magnéticas y eléctricas y de las fermentaciones, si se admite que esas fuerzas o acciones proceden de cualidades desconocidas para nosotros e imposibles de descubrir y ser puestas de manifiesto. Tales cualidades ocultas ponen un límite al progreso de la filosofía natural, y por esto han sido desechadas en los últimos años. Decirnos que cada especie de cosas está dotada de una oculta cualidad específica, mediante la cual actúa y produce efectos manifiestos, es no decir nada; pero establecer, partiendo de los fenómenos, dos o tres principios generales del movimiento, y explicar después cómo las propiedades y las acciones de todas las cosas corporales resultan de esos principios manifiestos, sería un gran paso en la filosofía, aunque las causas de esos principios no fuesen conocidas todavía; por lo tanto, no tengo escrúpulo en proponer los principios del movimiento antes mencionados que tienen una gran generalidad, sin esperar a que sus causas hayan sido descubiertas. (...)

En la filosofía natural, lo mismo que en las matemáticas, la investigación de las cosas difíciles por el método del análisis debe preceder siempre al método de composición. Ese análisis consiste en hacer experimentos y observaciones, y en sacar de ellos, mediante la inducción, conclusiones generales, no admitiendo contra éstas más objeciones que las tomadas de los experimentos mismos o de las verdades ya establecidas; las hipótesis no han de ser tomadas en consideración en la filosofía experimental. Aunque los razonamientos inductivos basados en los experimentos y las observaciones no sean una demostración de las conclusiones generales, son, sin embargo, los mejores que admite la naturaleza de las cosas, y pueden ser estimados de tanta mayor fuerza cuanto más general sea la inducción. Si los fenómenos no presentan ninguna excepción, la conclusión puede ser afirmada con generalidad; pero si posteriormente, en cualquier tiempo, se presenta en los experimentos alguna excepción, puede entonces afirmarse que la conclusión es válida con las excepciones ocurridas. Mediante este método de análisis podemos pasar de los compuestos a sus ingredientes, de

los movimientos a las fuerzas que los producen, y, en general, de los efectos a las causas y de las causas particulares a las generales, hasta que el razonamiento llegue a la más general. Este es el método del análisis; la síntesis consiste en admitir las causas como ya conocidas y establecidas como principios, y explicar por ellas los fenómenos que proceden de ellas y demostrar las explicaciones.

I. Newton: *Optica* (1704).

He explicado hasta aquí los fenómenos celestes y los del mar por la fuerza de la gravitación, pero no he asentado en parte alguna la causa de esta gravitación. Esta fuerza viene de alguna causa que penetra hasta el centro del Sol y de los planetas, sin perder nada de su actividad. No obra según la grandeza de las superficies (como las causas mecánicas), sino según la cantidad de la materia. Su acción se extiende desde todas partes, a distancias inmensas, decreciendo siempre en razón doble de las distancias.

La gravedad hacia el Sol se compone de las gravedades hacia cada una de sus partículas, y decrece exactamente, al alejarse del Sol, en razón doble de las distancias y esto hasta la órbita de Saturno, como lo prueba el reposo de los afelios de los planetas, y se extiende hasta los últimos afelios de los cometas, si tales afelios están en reposo.

No he podido lograr todavía el deducir de los fenómenos, la razón de estas propiedades de la gravedad, y no imagino hipótesis alguna. Pues todo lo que no se deduce de los fenómenos es una hipótesis y las hipótesis, ya sean metafísicas, físicas o mecánicas o de las cualidades ocultas, no deben ser tomadas en consideración en la filosofía experimental.

En esta filosofía, las proposiciones han de deducirse de los fenómenos, y hacerse seguidamente generales por inducción. Así han sido conocidas la impenetrabilidad, la movilidad, la fuerza de los cuerpos, las leyes del movimiento y las de la gravedad. Y basta, pues, que la gravedad exista, y que obre según las leyes que hemos expuesto, y que pueda explicar todos los movimientos de los cuerpos celestes y de los marinos.

I. Newton: *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687).

La fuerza centrípeta — 11.21

Definición III

La fuerza que reside en la materia (vis insita) *es el poder que ella tiene de resistir. A esta fuerza se debe el que todo cuerpo, persevere por sí mismo en su estado actual de reposo, o de movimiento uniforme en línea recta.*

Esta fuerza es siempre proporcional a la cantidad de materia de los cuerpos, y no difiere de lo que llamamos *la inercia de la materia,* más que por la manera de concebirla. Pues la inercia es lo que hace que no se pueda cambiar sin esfuerzo, el estado actual de un cuerpo, ya sea que se mueva, o que esté en reposo. Por ello podemos dar a la fuerza que reside en los cuerpos, el nombre muy expresivo de *fuerza de inercia.*

El cuerpo ejerce dicha fuerza todas las veces que se trata de cambiar su estado actual, y entonces podemos considerarla bajo dos aspectos diferentes, o como *resistente*, o como *impulsiva*. Como resistente en tanto el cuerpo se opone a la fuerza que tiende a hacerle cambiar de estado. Como impulsiva en tanto que el mismo cuerpo se esfuerza por cambiar el estado del obstáculo que le opone resistencia.

Atribuimos comúnmente la resistencia a los cuerpos en reposo y la fuerza impulsiva a aquellos que se mueven. Pero el movimiento y el reposo, tal como comúnmente se les concibe, no son sino respectivos, pues los cuerpos que creemos en reposo no se hallan siempre en un reposo absoluto.

Definición V

La fuerza centrípeta es la que hace tender los cuerpos hacia algún punto, como hacia un centro, ya sea que sean arrastrados o empujados hacia este punto, o que tiendan hacia él, de un modo cualquiera.

La gravedad que hace tender todos los cuerpos hacia el centro de la tierra, la fuerza magnética que hace tender el hierro hacia el imán, y la fuerza, cualesquiera que sea, que retira en todo momento a los planetas del movimiento rectilíneo y los hace circular en las curvas, son fuerzas de este género.

La piedra a la que se hace girar por medio de una honda, obra sobre la mano, al tender la honda, con un esfuerzo que es tanto mayor cuanto más rápidamente se la hace girar, y se escapa en el mismo instante en que no se la retiene más. La fuerza ejercida por la mano para retener la piedra, que es igual y contraria, a la fuerza por la que la piedra tiende la honda, y que está siempre dirigida hacia la mano, centro del círculo descrito, es la que se llamó *fuerza centrípeta*. Igualmente ocurre con todos los cuerpos que se mueven en redondo, todos se esfuerzan por alejarse del centro de su revolución, y sin el auxilio de alguna fuerza que se oponga a este esfuerzo, y que los retenga en sus órbitas —es decir de alguna *fuerza centrípeta*—, partirían en línea recta con un movimiento uniforme.

Un proyectil no volvería a caer hacia la Tierra, si no estuviera animado por la fuerza de la gravedad, antes al contrario iría en línea recta hacia los cielos con un movimiento uniforme, si la resistencia del aire fuere nula. Débese pues a la gravedad el que sea retirado de la línea recta, y el que se incline sin cesar hacia la Tierra, y se inclina más o menos según la gravedad y la velocidad de su movimiento. Mientras menor sea la gravedad del proyectil, con relación a su cantidad de materia, mayor será su velocidad, se alejará menos de la línea recta, e irá más lejos antes de caer sobre la Tierra.

Así, si una bala de cañón fuera disparada horizontalmente desde lo alto de una montaña, con una velocidad capaz de hacerle recorrer dos leguas antes de caer sobre la Tierra, con una velocidad doble, no recaería sino después de haber corrido unas cuatro leguas, y con una velocidad décuple, iría diez veces más lejos (con tal de no tener en cuenta la resistencia del aire), y aumentando la velocidad de ese cuerpo, se aumentaría a voluntad el camino que había de recorrer antes de recaer sobre la Tierra, y se disminuiría la curvatura de la

línea que describiría, de forma que podría no volver a caer sobre la Tierra sino a la distancia de 10, de 30, o de 90 grados, o que finalmente, podría circular en torno a ella, sin volver a caer jamás, e incluso partir en derechura al infinito, en el cielo.

I. NEWTON: *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687).

LA LEY DE LA GRAVITACIÓN UNIVERSAL 11.22

Proposición VII. Teorema VII. Todos los cuerpos ejercen la atracción de la gravedad y ésta es proporcional a la cantidad de materia de cada uno de ellos.

Ya antes hemos demostrado que todos los planetas están mutuamente sometidos a la fuerza de la gravedad, como también que la atracción que ejerce cada uno de ellos, considerado por separado, es inversamente proporcional al cuadrado de las distancias, contadas desde el centro del planeta. De ello se sigue que la atracción ejercida por todos es proporcional a su masa.

Además, como quiera que todas las partes de un planeta cualquiera, A, son atraídas a otro planeta cualquiera, denominado B, y como quiera que la gravedad de cualquier parte es a la gravedad del todo como la masa de esa parte es a la masa del todo, el planeta B a su vez será atraído hacia todas las partes del planeta A, y la atracción que experimenta hacia una parte cualquiera será a la atracción que experimenta hacia el todo como la masa de esa parte es a la masa del todo. Que es lo que había que demostrar.

Corolario I. Por consiguiente, la atracción que ejerce un planeta entero se produce y se compone de la suma de las atracciones ejercidas por cada una de sus partes, de lo que tenemos ejemplos en las atracciones magnéticas y eléctricas. Pues la atracción ejercida por el todo se produce por la atracción ejercida por cada una de sus partes. Al tratar de la gravedad esto puede comprenderse imaginando que varios planetas menores se reúnen en una sola esfera y componen un planeta mayor: en efecto, la fuerza del conjunto deberá originarse en las fuerzas de las partes que lo componen. Si alguien objetare que todos los cuerpos que tenemos junto a nosotros, conforme a esta ley deberían gravitar unos hacia otros, siendo así que tal atracción de ninguna manera se percibe, respondo que la atracción que ejercen dichos cuerpos, puesto que tiene que ser a la atracción de la Tierra entera como son las masas de estos cuerpos a la masa de la Tierra entera, es con mucho menor que la que puede percibirse.

Corolario II. La atracción ejercida por cada una de las partículas iguales de un cuerpo es inversamente proporcional al cuadrado de la distancia que hay desde cada partícula. Es evidente por el corolario 3 de la proposición LXXIV.

I. NEWTON: *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687).

Capítulo 12
ILUSTRACION Y DESPOTISMO ILUSTRADO

La eficacia del método analítico, confirmada espectacularmente con el descubrimiento de la ley de la gravitación universal, lleva a los pensadores del siglo XVIII a una generalización del sistema hasta aplicarlo a todo tipo de problemas. La integración de los datos empíricos en un esquema racional es la fórmula universal propia del nuevo modo de pensar [1]. La pretensión de someter toda realidad a examen racional —descomposición o fase inicial de método analítico— se refleja en el desarrollo de una literatura crítica, que adopta toda clase de fórmulas, entre ellas la utilización de los viajeros: generalmente visitantes exóticos que desembarcan en Europa [2] o europeos que visitan países imaginarios [3] para mostrar la auténtica realidad de la naturaleza y la sociedad humanas. En cada caso se plantea la contraposición entre las fórmulas sociales, políticas o religiosas del viejo mundo con el sentido común, propio de la razón natural de los primitivos.

La fórmula se aplica a todo problema y ni siquiera la divinidad escapa al análisis. La Ilustración con independencia de la religión y religiosidad de los autores, tiende a destacar la esencial realidad de *Dios* —Ser Supremo, creador— frente a las

fórmulas procedentes de los textos revelados. Edelmann descubrirá la fórmula evangélica Θεὸς ἦν ὁ λόγος y la racionalidad será la nota característica de una deidad abstracta cuya más radical advocación —la diosa razón— recibirá culto antes de que concluya el siglo **[4]**. Al mismo tiempo que se modifica la idea de Dios aparece un nuevo concepto de su obra que deja de ser creación de la nada, según el esquema escolástico, para ver en ella la determinación de las leyes naturales que rigen el cosmos. La identificación de la creación con la organización del universo según normas generales se tipifica en obras como la *Theologiae christianae principia mathematica* (1699) de Braig o en la fórmula *supremo arquitecto del universo* que utiliza la masonería para designar a Dios.

La abstracción y racionalización de la idea de Dios determina una serie de desarrollos complementarios que influyen en la religión y de forma aún más decisiva en la religiosidad. La primera manifestación, de acuerdo con los supuestos del método analítico, es la *crítica de la revelación*, por cuanto supone un conocimiento dogmático que conduce a la deformación de la imagen de Dios que, siendo uno, aparece reflejado de forma muy diversa en cada una de las religiones reveladas. Del mismo modo el contenido de la revelación resulta confuso y en ocasiones contradictorio, por lo que deberá ajustarse a la razón, tanto más cuanto que la revelación constituye, no un motivo de certeza, sino únicamente una forma especial de comunicación **[5]**. La religiosidad será sometida a su vez a la acción depuradora de la crítica racional, cuyos ataques se dirigirán fundamentalmente contra la profusión de milagros que, de ser ciertos, implicarían una reiterada suspensión de la ley natural por su propio Hacedor **[6]**, y contra la superstición considerada como una forma degenerada de la fe que implica un alejamiento de Dios mayor que la propia incredulidad **[7]**.

La posición límite de la Ilustración ante el problema religioso desemboca en el ateísmo, que ejemplifica Holbach [8], aunque su formulación habitual consiste en la depuración de la experiencia religiosa de la vinculación del hombre a Dios, para hacer surgir, como en el título de Kant, *La religión dentro de los límites de la pura razón*, un deísmo que encuentra el valor esencial de la religión en los valores morales que engendra. En los casos en que los ilustrados se mantienen fieles a la ortodoxia de su religión originaria, el mantenimiento del dogma no impedirá una revisión destinada a separar de él toda clase de elementos marginales permitiendo con ella una más consciente religación del hombre a Dios.

La *antropología* ilustrada lleva a cabo un análisis del hombre, que si en sus versiones extremas conduce a fórmulas materialistas como *L'homme machine* de La Mettrie [9] hace surgir una imagen de la naturaleza humana caracterizada por la combinación en proporciones diversas según los individuos, de un corto número de fuerzas elementales: la *razón* que lleva al hombre a buscar su *interés* cuya realización conduce a la *felicidad*, término que se identifica con el bienestar material y la riqueza y que, al igual que ésta, podrá ser objeto de una precisa cuantificación [10]. El hombre aspira a la felicidad a través de la satisfacción de sus intereses y este impulso natural, este deber que la naturaleza impone, se convertirá pronto en un derecho de todos los hombres a alcanzar la felicidad-riqueza, principio del que se seguirán decisivas consecuencias socio-políticas. En la realización de este objetivo que a la vida humana señalan los ilustrados, el hombre ha de guiarse por una serie de principios morales —utilidad, tolerancia, beneficencia, etc.— que descubre en su alma como otras tantas normas de conducta, sin necesidad de ninguna referencia a una moral dogmática [11]. El individuo sólo podrá desviarse de su fin natural —la mayor

felicidad— bien por la insuficiencia —ignorancia— o por la perversión —pasión— de la razón, dado que el hombre por naturaleza no puede desear el mal.

La concepción antropológica de la Ilustración plantea el problema de la disparidad entre naturaleza e historia, por cuanto las estructuras sociales en que vive el hombre del XVIII aparecen a sus ojos como el resultado de una tradición histórica sin justificación racional posible. La sociedad estamental característica del Antiguo Régimen encuentra su fundamento en la idea y el sentimiento del *honor* que se transmite por herencia en la nobleza y se deriva de la excelencia de la función sacerdotal en los eclesiásticos. El honor, virtud invisible, se manifiesta a través de un comportamiento honorable cuya norma fundamental es la prohibición de determinadas profesiones tenidas por viles (oficios que implican trabajo manual o ganancia mercantil). A cambio de esta prohibición la monarquía institucionaliza el *honor* en forma de *privilegio* (procesal, fiscal) y reserva el ejercicio de las funciones de gobierno a los privilegiados, a los que reconoce además un estatuto de propiedad (vínculos, manos muertas) que favorece la concentración de riqueza en sus manos al impedir toda enajenación de patrimonio.

El pensamiento ilustrado someterá la estructura estamental a una sistemática crítica en que pondrá de manifiesto la irrealidad del honor y la imposibilidad de una transmisión hereditaria de las virtudes personales **[2]**. Junto con la crisis de la institución nobiliaria, cuyos privilegios no responden a ninguna función, se pondrá de relieve la existencia de una crisis en la Iglesia cuya estructura ofrece abundantes posibilidades a la crítica (ignorancia, desigualdad entre clero secular y regular con la consiguiente desatención de la cura pastoral, injusticia en la distribución de las rentas eclesiásticas en detrimento de quienes realizan funciones personales, etc.) **[12]**. La estructura estamental de la socie-

dad conduce finalmente a los países de Europa a una crisis económica y financiera insuperable. La acumulación de riqueza en manos de los privilegiados, cuyo estilo de vida les prohíbe explotarlas directamente, separa de forma radical propiedad y explotación. Las rentas por la misma razón se utilizarán bien en un consumo suntuario o en la adquisición de nuevos bienes de producción creadores de mayores rentas, que en ningún caso serán objeto de una utilización capitalista que favorezca el desarrollo de la productividad. El resultado de este planteamiento es la acumulación de riqueza en manos de privilegiados con la consiguiente limitación de la base imponible por el fisco, que obligado a respetar el sistema de privilegios se verá abocado a una crisis insalvable, que tendrá su formulación más explícita en la reunión de los Estados Generales en 1789.

El pensamiento de la Ilustración define finalmente la fórmula de una nueva estructura social-clasista que se constituye espontáneamente desde la base en virtud del libre juego de las relaciones económicas. La aspiración unánime de los hombres a la felicidad, objetivada en la riqueza, hace de la propiedad el factor determinante de la nueva estratificación social. Para que la sociedad, organizada en función de la propiedad, sea justa consideran como necesario y suficiente el establecimiento como condición del juego socio-económico de la libertad y la igualdad. La sociedad clasista organizada sobre la base de la *libertad*, *igualdad* y *propiedad*, será justa por cuanto, frente al hermetismo característico de la estructura estamental, ofrece una organización fluida, cambiante en cada momento, de acuerdo con las capacidades individuales, de tal manera que en cada momento histórico presenta una composición diferente **[13]**.

El intento de realización de la nueva sociedad dará origen a una experiencia política reformista que es el Despotismo ilustrado, fórmula que consiste en utilizar el poder de la monarquía

absoluta para llevar a cabo el programa renovador de la Ilustración **[14]**. La acción reformista de los déspotas ilustrados promoverá la renovación de la organización política sobre una base racional (uniformidad, centralismo) **[15]**, la reforma de la educación mediante la creación de nuevas instituciones docentes, liberadas de las tradiciones estamentales y la elaboración de planes de estudios que desplazan la escolástica en beneficio de las «ciencias útiles» **[16]**, la configuración de un cuerpo sistemático y uniforme de leyes (códigos) frente a la desordenada y contradictoria acumulación de textos, característica de las recopilaciones **[17]**. Finalmente definirán y en cierta medida intentarán una reforma económica a través de la liberalización de la propiedad (desamortización y desvinculación) **[18]** y de la realización de un programa de desarrollo agrícola e industrial que refleja la influencia de la fisiocracia y el colbertismo, y como coronación de la reforma el establecimiento de un sistema fiscal, real, en lugar de personal (única contribución) **[19]**. El programa reformista de la Ilustración no llegará a sus últimas conclusiones por la falta de continuidad y decisión política, creándose con ellas las condiciones que dieron origen a la revolución liberal-burguesa.

Textos 12

La universalización del análisis **12.1**

Si reflexionamos ahora sobre el modo con que adquirimos los conocimien tos por la vista, advertiremos que un objeto muy compuesto, como una vasta campiña, se descompone en algún modo, pues no lo conocemos hasta que sus partes vienen una después de otra a colocarse con orden en el alma.

Hemos visto con qué orden se hace esta descomposición. Los principales objetos vienen desde luego a situarse en el alma: los otros vienen después, y se coordinan siguiendo las relaciones en que están con los primeros. Hacemos esta descomposición, porque no nos basta un instante para estudiar todos aquellos objetos. Pero no descomponemos sino para volver a componer; y cuando se han adquirido estos conocimientos, las cosas, en lugar de ser sucesivas, tie nen en el alma el mismo orden simultáneo que tienen fuera. En este orden simultáneo consiste el conocimiento que de ellas tenemos; porque si no pu diéramos representárnoslas en junto, tampoco podríamos juzgar de las relaciones que tienen entre sí, y las conoceríamos mal.

Analizar, pues, no es otra cosa que observar en un orden sucesivo las cualidades de un objeto, a fin de darles en el alma el orden simultáneo en que existen. Así nos hace obrar a todos la naturaleza. El análisis, que se cree sólo conocido por los filósofos, es, pues, conocido de todo el mundo, y nada he enseñado aún al lector; sólo le he hecho notar lo que continuamente practica.

Aunque de una mirada distingo una multitud de objetos en una campiña que he examinado, sin embargo nunca es la vista más distinta que cuando ella misma se circunscribe, y no miro más que un pequeño número de objetos de una vez: discernimos siempre menos cosas que vemos.

Lo mismo sucede con la vista del alma. Tengo presentes a un tiempo un gran número de conocimientos que se me han hecho familiares: los veo todos, pero no los distingo igualmente. Para ver de una manera distinta cuanto se ofrece de una vez a mi alma, es menester que descomponga como descompuse

cuanto se presentaba de una vez a mis ojos: es menester que analice el pensamiento.

Este análisis no se hace de otro modo que el de los objetos exteriores. Se descompone lo mismo, se representan las partes del pensamiento en un orden sucesivo para restablecerlas en un orden simultáneo, se hace esta descomposición y recomposición conformándose con las relaciones que hay entre las cosas, como principales y subordinadas, y como no se analizaría una campiña, si la vista no la abrazase toda entera, tampoco se analizaría el pensamiento, si el alma no lo abrazase todo. En uno y otro caso es necesario verlo todo con una acción, de otro modo no se tendría seguridad de haber visto todas las partes unas después de otras. (...)

Dirán algunos que así se raciocina en las matemáticas, en las cuales el razonamiento se hace con ecuaciones, ¿pero se podrá hacer lo mismo en las otras ciencias, donde el razonamiento se hace con proposiciones? Respondo que *ecuaciones, proposiciones* y *juicios* vienen a ser una cosa misma, y que por consecuencia se raciocina del mismo modo en todas las ciencias.

En las matemáticas el que propone una cuestión, la propone de ordinario con todos sus datos, y no se trata, para resolverla, sino de traducirla al álgebra. En las otras ciencias, al contrario, parece que nunca se propone una cuestión con todos sus datos. Se preguntará, por ejemplo, cuál es el origen y la generación de las facultades del entendimiento humano, y se dejarán por buscar los datos, porque el mismo que propone la cuestión, no los conoce.

Pero aunque tengamos que buscar los datos, no se ha de decir por eso que no están contenidos a lo menos implícitamente en la cuestión que se propone. Si no estuviesen no los hallaríamos y así deben estar contenidos en toda cuestión capaz de resolverse. Es menester advertir solamente que no están siempre en ella de un modo que puedan ser fácilmente reconocidos; por consecuencia encontrarlos es descubrirlos en una expresión donde están implícitamente, y para resolver la cuestión es necesario traducir aquella expresión a otra, en que todos los datos se manifiesten de un modo explícito y distinto.

Preguntar, pues, cuál es el origen y la generación de las facultades del entendimiento humano, es preguntar cuál es el origen y generación de las facultades por las cuales el hombre capaz de sensaciones concibe las cosas, formándose ideas de ellas; y se ve luego que la atención, la comparación, el juicio, la reflexión, la imaginación y el raciocinio son con las sensaciones los datos del problema que ha de resolverse, y que el origen y la generación son las incógnitas. He ahí los datos, en que los datos están mezclados con las incógnitas.

¿Pero cómo se han de despejar el origen y la generación, que son aquí las incógnitas? Nada parece más simple. Por el origen entendemos el dato que es principio de todos los demás; y por la generación entendemos el modo cómo los datos vienen de uno primero. Este primero, que conozco como facultad, no lo conozco aún como primero; es, pues, propiamente la incógnita que está mezclada con todos los datos y que es menester despejar. Pero la más ligera observación me hace notar que la facultad de sentir está mezclada con todas

las demás. La sensación es, pues, la incógnita que tenemos que despejar, para descubrir cómo se va transformando sucesivamente en atención, comparación, juicio, etc. Esto es lo que hemos hecho y hemos visto, que como las ecuaciones $x - 1 = y + 1$, y $x + 1 = 2y - 2$ pasan por diferentes transformaciones para llegar a $y = 5$, y $x = 7$, la sensación pasa igualmente por diferentes transformaciones para llegar a ser entendimiento.

El artificio del razonamiento es, pues, el mismo en todas las ciencias. Así como en las matemáticas se establece la cuestión traduciéndola al álgebra, así, en las otras ciencias se establece traduciéndola a la expresión más simple, y una vez establecida la cuestión, el raciocinio o razonamiento que la resuelve, no es tampoco más que una serie de traducciones, en que una proposición que traduce a la que la antecede, es traducida por la que la subsigue, y de este modo pasa la evidencia con la identidad desde la manifestación de la cuestión hasta la conclusión del razonamiento.

CONDILLAC: *Lógica* (1780).

Podemos dividir todos nuestros conocimientos en directos y reflejos. Los directos son aquellos que recibimos en forma inmediata, sin operación alguna de nuestra voluntad y que al encontrar abiertas todas las puertas de nuestra alma, si podemos decirlo así, penetran en ella sin resistencia y sin esfuerzo. Los conocimientos reflejados son los que el espíritu adquiere operando sobre los directos, uniéndolos y combinándolos.

Todos nuestros conocimientos directos se reducen a los que recibimos por los sentidos; de donde se sigue que debemos todas nuestras ideas a nuestras sensaciones. (...)

En el estudio que hacemos de la naturaleza, en parte por necesidad, en parte por entretenimiento, notamos que los cuerpos tienen gran número de propiedades, pero la mayoría unidas de tal modo en un mismo sujeto, que para estudiarlas una a una más a fondo, nos vemos obligados a considerarlas separadamente. Por esta operación de nuestro espíritu descubrimos bien pronto propiedades que parecen pertenecer a todos los cuerpos, como la facultad de moverse o de permanecer en reposo, y la de transmitir el movimiento, fuentes de los principales cambios que observamos en la naturaleza. El examen de esas propiedades, y sobre todo de la última, ayudado por nuestros propios sentidos, nos hace descubrir pronto otra propiedad de la cual dependen: la impenetrabilidad, o sea, esa especie de fuerza por la cual cada cuerpo excluye a cualquier otro del lugar que ocupa, de manera que dos cuerpos, aproximados lo más que sea posible, nunca pueden ocupar un espacio menor que el que llenan cuando están separados. La impenetrabilidad es la propiedad principal por la cual distinguimos los cuerpos de las partes del espacio indefinido, donde nos imaginamos que están situados; al menos nos lo hacen juzgar así nuestros sentidos; y si en este punto nos engañan, es un error tan metafísico, que nuestra existencia y nuestra conservación nada tienen que temer, y a él volvemos continuamente, como a pesar nuestro, por nuestra manera corriente de pensar. Todo nos conduce a mirar el espacio como lugar de los cuerpos, si no real, al menos supuesto; en efecto, con

la ayuda de las partes de este espacio consideradas penetrables e inmóviles, llegamos a formarnos la idea más clara que podemos tener del movimiento. Estamos, pues, como obligados naturalmente a distinguir al menos por el espíritu, dos fuerzas de extensión, de las cuales una es impenetrable y la otra, constituye el lugar de los cuerpos. Por consiguiente, aunque la impenetrabilidad entre necesariamente en la idea que nos formamos de las porciones de la materia, no obstante, como es una propiedad relativa, es decir, de la cual sólo tenemos idea al examinar dos cuerpos juntos, nos acostumbramos pronto a mirarla como distinta de la extensión y a considerarla separadamente de ella.

Por esta nueva consideración vemos los cuerpos como partes figuradas y extensas del espacio; punto de vista el más general y el más abstracto desde el cual podemos examinarlos. Porque la extensión en la cual no distinguiéramos partes figuradas, no sería más que un cuadro lejano y oscuro, donde todo se nos escaparía, puesto que nos sería imposible discernir nada allí. El color y la figura, propiedades siempre unidas a los cuerpos, aunque variables para cada uno de ellos, nos sirven en cierto modo para desligarlos del fondo del espacio: una de estas dos propiedades es asimismo suficiente a este propósito: igualmente, para considerar los cuerpos bajo la forma más intelectual, preferimos la figura al color, sea porque la figura nos es más familiar al ser conocida a la vez por la vista y por el tacto, sea porque es más fácil considerar en un cuerpo la figura sin el color que el color sin la figura; sea, en fin, porque la figura sirve para fijar más cómodamente y de una manera menos vaga, las partes del espacio.

Henos, pues, conducidos a determinar las propiedades de la extensión figurada: es el objeto de la geometría que, para alcanzarlo más fácilmente, considera al principio la extensión limitada por una sola dimensión; enseguida, por dos; y al fin, por las tres dimensiones que constituyen la esencia del cuerpo inteligible, es decir, una porción de espacio determinada en todos sentidos por límites intelectuales.

Así, mediante operaciones y abstracciones sucesivas de nuestro espíritu, despojamos la materia de casi todas sus propiedades sensibles, para considerar en cierta manera su fantasma; y debemos notar, en primer término, que los descubrimientos a que esta indagación nos conduce, no podrán dejar de ser muy útiles cada vez que no sea necesario tener en cuenta la impenetrabilidad de los cuerpos; por ejemplo, cuando habrá que estudiar su movimiento, considerándolos como partes del espacio, figuradas, móviles y distantes las unas de las otras.

El examen que hacemos de la extensión figurada, al presentarnos un gran número de combinaciones posibles, nos fuerza a inventar algún medio que nos vuelva más fáciles tales combinaciones; y como consisten principalmente en el cálculo y la relación de las diferentes partes de que imaginamos están formados los cuerpos geométricos, esta búsqueda nos conduce pronto a la aritmética o ciencia de los números, que no es otra cosa que el arte de encontrar, de una manera abreviada, la expresión de una relación única que resulta de la comparación de muchas otras. Las diferentes maneras de comparar esas relaciones dan las diferentes reglas de la aritmética.

Por lo demás, es muy difícil que al reflexionar sobre estas reglas no percibamos ciertos principios o propiedades generales de las relaciones, por medio de las cuales podemos, expresando esas relaciones de una manera universal, descubrir las diferentes combinaciones que con ellas pueden hacerse. Los resultados de esas combinaciones, reducidos a una forma general, serán en efecto, cálculos aritméticos indicados y representados por la expresión más simple y más breve que puede admitir su estado de generalidad. La ciencia o el arte de designar así las relaciones se denomina álgebra. Así aunque propiamente no hay cálculo posible sino mediante números, ni otra magnitud mensurable que la extensión (pues sin el espacio no podríamos medir exactamente el tiempo) llegamos, generalizando siempre nuestras ideas, a esta parte principal de las matemáticas y de todas las ciencias naturales, que se llama ciencia de las magnitudes en general y es el fundamento de todos los descubrimientos que pueden hacerse sobre la cantidad, es decir sobre todo lo que es susceptible de aumento o de disminución.

Esta ciencia es el límite más distante a donde puede conducirnos la contemplación de las propiedades de la materia, y no podríamos ir más lejos sin salirnos del universo material. Pero es tal la marcha del espíritu en sus búsquedas que, después de haber generalizado sus percepciones hasta el punto de no poder descomponerlas más, vuelve enseguida sobre sus pasos, recompone de nuevo sus percepciones mismas, y forma con ellas, poco a poco y gradualmente, los seres reales que son el objeto inmediato y directo de nuestras sensaciones. Esos seres, inmediatamente relativos a nuestras necesidades, son también los que más nos importa estudiar; las abstracciones matemáticas nos facilitan su conocimiento, pero nos son útiles sólo en tanto que no nos quedamos ahí.

Por eso habiendo agotado, en cierto modo, por las especulaciones geométricas, las propiedades de la extensión figurada, comenzamos por devolverle la impenetrabilidad, que constituye el cuerpo físico y que era la última cualidad sensible de que la habíamos despojado. Esta nueva consideración implica la de la acción de esos cuerpos, unos sobre otros, porque los cuerpos no actúan sino en tanto que son impenetrables; de ahí se deducen las leyes del equilibrio y del movimiento, objeto de la mecánica. Extendemos, asimismo nuestras investigaciones hasta el movimiento de los cuerpos animados por fuerzas o causas motrices desconocidas, con tal que la ley según la cual actúan esas causas sea conocida o se suponga que lo es.

Vueltos a entrar completamente en el mundo corporal, percibimos pronto el uso que podemos hacer de la geometría y de la mecánica, más adquirir los conocimientos más variados y profundos sobre las propiedades de los cuerpos. Más o menos de esta manera han nacido todas las ciencias llamadas fisicomatemáticas. Puede ponerse a la cabeza la astronomía, cuyo estudio, después del de nosotros mismos, es el más digno de nuestra dedicación, por el magnífico espectáculo que nos brinda. Uniendo la observación al cálculo, y aclarando la una con el otro, esta ciencia determina, con una exactitud digna de admiración, las distancias y los movimientos más complicados de los cuerpos celestes; señala aun las fuerzas mismas mediante las cuales se producen o alteran esos movimientos.

Así puede mirársele a justo título como la aplicación más segura y sublime de la geometría y de la mecánica reunidas, y considerarse sus progresos como el monumento más indiscutible del éxito que puede obtener, por sus propios esfuerzos, el espíritu humano.

El uso de los conocimientos matemáticos no es menor en el examen de los cuerpos terrestres que nos rodean. Todas las propiedades que observamos en esos cuerpos tienen entre sí relaciones más o menos sensibles para nosotros: el conocimiento o el descubrimiento de esas relaciones es casi siempre el único objeto que nos sea permitido lograr, y el único, por consiguiente, que debemos proponernos. En efecto, no podemos esperar conocer la naturaleza mediante hipótesis vagas y arbitrarias, sino por el estudio reflexivo de los fenómenos, por la comparación que haremos de los unos con los otros, por el arte de reducir, en la medida de lo posible, un gran número de fenómenos a uno solo que puede ser mirado como su principio. En efecto, cuanto más disminuimos el número de principios de una ciencia, mayor extensión le damos; porque siendo necesariamente determinado el objeto de una ciencia, los principios aplicados a este objeto serán tanto más fecundos cuanto menor sea su número. Esta reducción, que los vuelve, por otra parte, más fáciles de aprehender, constituye el verdadero espíritu sistemático, que es menester guardarse bien de tomar por el espíritu de sistema en el cual no suele coincidir. De ello hablaremos luego más largamente.

D'Alembert: *Discurso preliminar a la Enciclopedia* (1751).

12.2 La crítica, viajeros exóticos

Apenas pusieron el pie en la villa, llorando la muerte de su bienhechor, cuando sintieron que la tierra temblaba bajo sus pies, la mar se eleva hirviente en el puerto y hace pedazos los barcos que están anclados. Torbellinos de llamas y cenizas cubren las calles y las plazas públicas; las casas se desploman, los techos caen sobre los cimientos, y éstos mismos se dispersan: treinta mil habitantes de todas edades y sexos son aplastados bajo las ruinas. El marinero decía silbando y jurando: "Algo se podrá ganar aquí —¿Cuál podrá ser la razón suficiente de este fenómeno? decía Pangloss— Este es el fin del mundo" exclamó Cándido. (...)

Habiendo hallado el otro día, algunas provisiones de boca, deslizándose entre los escombros, repararon algo sus fuerzas. Enseguida se ocuparon, como los demás, en socorrer a los habitantes que habían escapado con vida. Algunos ciudadanos, agradecidos, les dieron una comida tan buena como podía serlo en medio de un desastre semejante: es verdad que la comida fue triste; los convidados regaban el pan con sus lágrimas; pero Pangloss les consolaba, asegurándoles que las cosas no podían ser de otro modo: "porque. decía él, todo aquí está a la perfección; pues si hay un volcán en Lisboa, es porque no podía estar en otro lado; porque es imposible que las cosas dejen de estar en donde están; pues que todo está bien".

Un hombre pequeño y enlutado, familiar de la Inquisición, que se hallaba a su lado, tomó cortésmente la palabra, y dijo: "A lo que parece, este caballero no cree en el pecado original; porque, si todo está perfectamente, no ha debido haber ni caída ni castigo.—Pido muy humildemente perdón a vuestra excelencia, respondió Pangloss con mayor cortesía, pues la caída del hombre y la maldición entraban necesariamente en el mejor de los mundos posibles. ¿El Señor no cree, pues, en la libertad? dijo el familiar. Vuestra excelencia me excusará, dijo Pangloss; la libertad puede subsistir junto con la necesidad absoluta; porque era necesario que nosotros fuésemos libres; porque, en fin, la voluntad determinada..." Pangloss estaba a la mitad de esta frase, cuando el familiar hizo una seña con la cabeza a su esbirro que le servía vino de Oporto.

De cómo se hizo un magnífico auto de fe para impedir los temblores de tierra, y cómo Cándido fue azotado.

Tras el temblor de tierra que había destruido las tres cuartas partes de Lisboa, los sabios del país no encontraron un medio más eficaz para impedir la ruina total, que dar al pueblo un magnífico auto de fe: decidió la Universidad de Coimbra que el espectáculo de algunas personas quemadas a fuego lento y con grandes ceremonias, era un secreto infalible para impedir que la tierra temblase.

En consecuencia, se cogió a un vizcaíno convicto de haberse casado con su comadre, y a dos portugueses que, al comer un pollo, le habían arrancado la grasa. Después de la comida vinieron a atar al doctor Pangloss y a su discípulo Cándido, al uno por haber hablado y al otro por haber escuchado con señales de aprobación; los dos fueron conducidos separadamente y puestos en departamentos de una frescura extremada, en los que jamás molestaba el sol. Ocho días después, pusieron a cada uno un sambenito, adornándoles las cabezas con mitras de papel: la mitra y el sambenito de Cándido tenían pintadas llamas al revés y diablos sin cola ni uñas, pero los diablos de Pangloss tenían uñas y cola, y las llamas estaban derechas. Así vestidos, marcharon en procesión y oyeron un sermón muy patético, seguido de una bella música en piporro. Cándido fue azotado a compás mientras cantaban; el vizcaíno y los dos hombres que no habían querido comer grasa, fueron quemados, y Pangloss fue ahorcado, aunque no era ésta la costumbre. El mismo día la tierra volvió a temblar con un estruendo espantoso.

VOLTAIRE: *Cándido o el optimismo* (1759).

Carta XII. *Gazel a Ben-Beley.*

En Marruecos no tenemos idea de lo que por acá se llama nobleza hereditaria, con que no me entenderías si te dijera que en España no sólo hay familias nobles, sino provincias que lo son por heredad. Yo mismo que lo estoy presenciando, no lo comprendo. Te pondré un ejemplo práctico, y lo entenderás menos, como a mí me sucede; y si no, lee.

Pocos días ha pregunté si estaba el coche pronto, pues mi amigo Nuño estaba

malo, y yo quería visitarle. Me dijeron que no. Al cabo de media hora hice igual pregunta y tuve igual respuesta. Pasada otra media hora pregunté, y me respondieron lo propio. De allí a poco me dijeron que el coche estaba puesto, pero que el cochero estaba ocupado. Indagué la ocupación al bajar las escaleras, y él mismo me desengañó, saliéndome al encuentro y diciéndome: Aunque soy cochero, soy noble. Han venido unos vasallos míos y me han querido besar la mano, para llevar este contento a sus casas; con que por eso me he detenido, pero ya me despaché. ¿A dónde vamos? y al decir esto montó en la mula, y arrimó el coche.

Carta XIII. *Del mismo, al mismo.*

Instando a mi amigo cristiano para que me explicase qué es nobleza hereditaria, después de decirme mil cosas que yo no entendí, mostrarme estampas, que me parecieron de mágica, y figuras que tuve por capricho de algún pintor demente y, después de reírse conmigo de muchas cosas que decía ser muy respetables en el mundo, concluyó con estas voces, interrumpidas con otras tantas carcajadas de risa: nobleza hereditaria es la vanidad que yo fundo en que ochocientos años antes de mi nacimiento muriese uno que se llamó como yo me llamo y fue hombre de provecho, aunque yo sea inútil para todo.

Carta XIV. *Del mismo, al mismo.*

Entre las voces que mi amigo hace ánimo de poner en su diccionario, la voz *victoria* es una de las que necesitan más explicación, según se confunde en las gacetas modernas. Toda la guerra pasada, dice Nuño, estuve leyendo gacetas y mercurios, y nunca pude entender quién ganaba o perdía. Las mismas funciones en que me he hallado, me han parecido sueños, según las relaciones impresas que he leído, y no supe jamás cuándo habíamos de cantar el *Te Deum*, o el *Miserere*. Lo que sucede por lo regular es lo siguiente.

Dase una batalla sangrienta entre dos ejércitos numerosos y uno o ambos quedan destruidos, pero ambos generales la envían pomposamente referida a sus cortes respectivas. El que más ventaja sacó, por pequeña que sea, incluye en su relación un estado de los enemigos muertos, heridos y prisioneros, cañones, morteros, banderas, estandartes, timbales y carros tomados. Se anuncia la victoria en su corte con el *Te Deum*, luminarias, repiques de campanas, etc., etc. El otro asegura que no fue batalla, sino un corto choque de poca o ninguna importancia, que no obstante la grande superioridad del enemigo, no rehusó la acción; que las tropas del Rey hicieron maravillas; que se acabó la función con el día; y que no fiando su ejército a la oscuridad de la noche, se retiró metódicamente. También se canta el *Te Deum*, y se tiran cohetes en su corte; y todo queda problemático, menos la muerte de 20.000 hombres, que ocasiona la de otros tantos hijos huérfanos, padres desconsolados, madres viudas, etc., etc. (...)

Carta LXXV. *Del mismo, al mismo.*

Al entrar anoche en mi posada, me hallé con una carta, de que te remito

copia. Es de una cristiana, a quien apenas conozco; y te parecerá muy extraño su contenido, que dice así:

"Acabo de cumplir veinte y cuatro años, y de enterrar a mi último esposo de seis que he tenido en otros tantos matrimonios en el espacio de poquísimos años. El primero fue un mozo de poca más edad que la mía, bella presencia, buen mayorazgo, gran nacimiento pero ninguna salud; había vivido tan deprisa en sus pocos años, que cuando llegó a mis brazos, ya era cadáver, pues aún estaban por estrenar muchas galas de mi boda, cuando tuve que ponerme luto. El segundo fue un viejo que había observado siempre el más rígido celibatismo; pero heredando, por muertes y pleitos, unos bienes copiosos y honoríficos, su abogado le aconsejó que se casase; pero su médico hubiera sido de otro dictamen. Murió de allí a poco, llamándome hija suya; y juro que como a tal me había tratado desde el primer día hasta el último. El tercero fue un capitán de granaderos, más hombre, al parecer, que todos los de su compañía. La boda se hizo por poderes desde Barcelona; pero picándose con un compañero suyo en la luneta de la ópera, se fueron a tomar el aire juntos a la explanada, y volvió solo el compañero, quedando mi marido por allá. El cuarto fue un hombre ilustre y rico, robusto y joven, pero tan jugador de profesión, que ni aun la noche de la boda durmió conmigo, porque la pasó en una partida de banca. Diome esta primera noche tan mala idea de las otras, que le miré siempre como huésped en mi casa, más que como precisa mitad mía en el nuevo estado. Pagóme en la misma moneda, y murió de allí a poco de resultas de haberle tirado un amigo suyo un candelero a la cabeza, sobre no sé qué equivocación de poner a la derecha una carta que había de estar a la izquierda. No obstante todo esto, fue el marido que más me divirtió; a lo menos por su conversación, que era chistosa, y siempre en estilo de juego. Me acuerdo, que estando un día comiendo con bastantes gentes en casa de una dama, algo corta de vista, le pidió de un plato que tenía cerca y él la dijo: señora, a la talla anterior pudo cualquiera haber apuntado, que había bastante fondo; pero aquel caballero que come y calla, acaba de hacer a este plato una doble paz de paroli con tanto acierto, que nos ha desbancado. Es un apunte terrible a este juego.

El quinto, que me llamó suya, era de tan corto entendimiento, que nunca me habló sino de una prima que tenía, y a quien quería mucho. La prima se murió de viruelas a pocos días de mi casamiento, y el primo se fue tras ella. Mi sexto y último marido fue un sabio. Estos hombres no suelen ser buenos muebles para maridos. Quiso mi mala suerte, que en la noche de mi casamiento se apareciese un cometa, o especie de cometa. Si algún fenómeno de éstos ha sido cosa de mal agüero, ninguno lo fue tanto como éste. Mi esposo calculó que el dormir con su mujer sería cosa periódica de cada veinticuatro horas; pero que si el cometa volvía, tardaría tanto en dar la vuelta, que él no le podría observar, y así dejó aquello por esto, y se salió al campo a hacer sus observaciones astronómicas. La noche era fría, y lo bastante para darle un dolor de costado, del que murió.

Todo esto se hubiera remediado, si yo me hubiera casado una vez a mi gusto, en lugar de sujetarle seis veces al de un padre, que cree que la voluntad

de una hija es cosa que no debe entrar en cuenta para el casamiento. La persona que me pretendía es un mozo que me parece muy adecuado a mí en todo y por todo, y que ha repetido las instancias cada vez que yo he enviudado; pero en obsequio de sus padres, tuvo que casarse también contra su gusto el mismo día que yo contraje matrimonio con mi astrónomo.

Estimaré al señor Gazel me diga qué uso o costumbre se sigue en su tierra en esto de casarse las hijas de familia, porque, aunque he oído muchas cosas que espantan de lo poco favorables que nos son las leyes mahometanas, no hallo distinción alguna entre ser esclava de un marido, o de un padre; y más cuando de ser esclava de un padre, resulta tener maridos como en el caso presente".

J. Cadalso: *Cartas marruecas* (1768-74).

12.3 La crítica, viajeros en países exóticos

Para confirmar esto que acabo de decir, y mostrar además los desdichados efectos de una educación limitada, referiré un episodio que apenas será creído. Con la esperanza de congraciarme más con su majestad, le hablé de un descubrimiento, realizado hacía de trescientos a cuatrocientos años, para fabricar una especie de polvo tal, que si en un montón de él caía la chispa más pequeña todo se inflamaba, así fuese tan grande como una montaña, y volaba por los aires, con ruido y estremecimiento mayores que los que un trueno produjera. Le añadí que una cantidad de este polvo, ajustada en el interior de un tubo de bronce o hierro proporcionada al tamaño, lanzaba una bola de hierro o plomo con tal violencia o velocidad, que nada podía oponerse a su fuerza; que las balas grandes así disparadas no sólo tenían poder para destruir de un golpe filas enteras de un ejército sino también para demoler las murallas sólidas y hundir barcos, con mil hombres dentro, al fondo del mar; y si se les unía con una cadena, dividían mástiles y aparejos, partían centenares de cuerpos por la mitad y dejaban la desolación tras ellas. Añadí que nosotros muchas veces llenábamos de este polvo largas bolas huecas de hierro y las lanzábamos por medio de una máquina dentro de una ciudad a la que tuviésemos puesto sitio, y al caer destrozaba los pavimentos, derribaba en ruinas las casas y estallaba arrojando por todos lados fragmentos que saltaban los sesos a quienes estuvieran cerca. Díjele además que yo conocía muy bien los ingredientes, comunes y baratos; sabía hacer la composición y podía dirigir a los trabajadores de su majestad en la tarea de construir aquellos tubos de un tamaño proporcionado a todas las demás cosas del reino. Los mayores no tendrían que exceder de cien pies de longitud, y veinte o treinta de estos tubos, cargados con la cantidad adecuada de polvo y balas, podrían batir en pocas horas los muros de la ciudad más fuerte de los dominios de su majestad, y aun destruir la metrópoli entera, si alguna vez se resistiera a cumplir sus órdenes absolutas. Humildemente ofrecí esto al rey, como pequeño tributo de agradecimiento por las muchas muestras que había recibido de su real favor y protección.

El rey quedó horrorizado por la descripción que yo le había hecho de aquellas terribles máquinas y por la proposición que le sometía. Se asombró de que

tan impotente y miserable insecto —son sus mismas palabras— pudiese sustentar ideas tan inhumanas y con la familiaridad suficiente para no conmoverse ante las escenas de sangre y desolación que yo había pintado como usuales efectos de aquellas máquinas destructoras, las cuales —dijo— habría sido sin duda el primero en concebir algún genio maléfico enemigo de la Humanidad. Por lo que a él mismo tocaba, aseguró que, aun cuando pocas cosas le satisfacían tanto como los nuevos descubrimientos en las artes o en la naturaleza, mejor querría perder la mitad de su reino que no ser consabidor de este secreto, que me ordenaba, si estimaba mi vida, no volver a mencionar nunca.

¡Extraño efecto de los cortos principios y los horizontes limitados! ¡Un príncipe adornado de todas las cualidades que inspiran estima, veneración y amor, de excelentes partes, gran sabiduría y profundos estudios, dotado de admirables talentos para gobernar y casi adorado por sus súbditos, dejando escapar, por un supremo escrúpulo, del cual no podemos tener en Europa la menor idea, una oportunidad puesta en sus manos, y cuyo aprovechamiento le hubiera hecho dueño absoluto de la vida, la libertad y la fortuna de sus gentes! No digo esto con la más pequeña intención de disminuir las muchas virtudes de aquel excelente rey, cuyos méritos, sin embargo, temo que habrán de quedar muy mermados a los ojos del lector inglés con este motivo; pero juzgo que este defecto tiene por origen la ignorancia de aquel pueblo, que todavía no ha reducido la política a una ciencia, como en Europa han hecho ya entendimientos despiertos. Recuerdo muy bien que en una conversación que mantuve con el rey un día, como yo le dijera que nosotros habíamos escrito varios millares de libros sobre el arte de gobernar, él formó —en contra de lo que yo pretendía— un concepto muy pobre de nuestra inteligencia. Declaró abiertamente que detestaba, a la vez que despreciaba, todo misterio, refinamiento e intriga en un príncipe o en un ministro. No podía comprender lo que designaba yo con el nombre de secreto de Estado, siempre que no se tratase de algún enemigo o alguna nación rival. Reducía el conocimiento del gobierno a límites estrechísimos de sentido común y razón, justicia y lenidad, diligencia en rematar las causas civiles y criminales, con algunos otros tópicos sencillos que no merecen ser consignados. Y afirmó que cualquiera que hiciese nacer dos espigas de grano o dos briznas de hierba en el espacio de tierra en que naciera antes una, merecía más de la humanidad y hacía más esencial servicio a su país que toda la casta de políticos junta.

Los estudios de este pueblo son muy defectuosos, pues consisten únicamente en moral, historia, poesía y matemáticas, aunque hay que reconocer que en estas materias descuella. Pero la última se aplica tan sólo a aquello que puede ser útil en la vida, como es el progreso de la agricultura y de las artes mecánicas; así que entre nosotros no merecería gran aprecio. En cuanto a ideas trascendentales, abstracciones, y trascendencias, jamás pude meterles en la cabeza la más elemental concepción.

Ninguna ley de aquel país debe exceder en palabras el número de las letras del alfabeto, que es allí de veintidós; pero, en verdad, son muy pocas las que alcanzan esta extensión. Están redactadas en los términos más claros y sencillos, y aquellas gentes no son lo bastante perspicaces para descubrir en ellas más de

una interpretación, y escribir un comentario a una ley es un crimen capital. En cuanto a los fallos en las causas civiles y los procedimientos contra los criminales, tiene allí tan pocos precedentes, que mal podrían jactarse de pericia ninguna en ellos. (...)

Me preguntó cuáles eran las causas o motivos que generalmente conducían a un país a guerrear con otro. Le contesté que eran innumerables y que iba a mencionarles solamente algunas de las más importantes. Unas veces la ambición de príncipes que nunca creen tener bastantes tierras y gentes sobre que mandar; otras, la corrupción de miembros que comprometen a un señor en una guerra para ahogar o desviar el clamor de los súbditos contra su mala administración. La diferencia de opiniones ha costado muchos miles de vidas. Por ejemplo, si la carne era pan o el pan carne; si el jugo de cierto grano era sangre o vino; si silbar era un vicio o una virtud; si era mejor besar un poste o arrojarlo al fuego; qué color era mejor para una chaqueta, si negro, blanco, rojo o gris, y si debía ser larga o corta, ancha o estrecha, sucia o limpia, con otras muchas cosas más. Y no había guerras tan sangrientas y furiosas, ni que se prolongasen tanto tiempo como las ocasionadas por diferencias de opinión, en particular si era sobre cosas indiferentes.

A veces, la contienda entre dos príncipes es para decidir cuál de ellos despojará a un tercero de sus dominios, sobre los cuales ninguno de los dos exhibe derecho ninguno. A veces, un príncipe riñe con otro por miedo de que el otro riña con él. A veces se entra en una guerra porque el enemigo es demasiado fuerte, y a veces porque es demasiado débil. A veces nuestros vecinos carecen de las cosas que tenemos nosotros o tienen las cosas de que nosotros carecemos, y contendemos hasta que ellos se llevan las nuestras o nos dan las suyas. Es causa muy justificable para una guerra el propósito de invadir un país cuyos habitantes acaban de ser diezmados por el hambre, o destruidos por la peste, o desunidos por las banderías. Es justificable mover guerra a nuestro más íntimo aliado cuando una de sus ciudades está enclavada en punto conveniente para nosotros, o una región o territorio suyo haría nuestros dominios más redondos y completos. Si un príncipe envía fuerzas a una nación donde las gentes son pobres e ignorantes, puede legítimamente matar a la mitad de ellas o esclavizar a las restantes para civilizarlas o redimirlas de su bárbaro sistema de vida. Es muy regia, honorable y frecuente práctica cuando un príncipe pide la asistencia de otro para defenderse de una invasión, que el favorecedor, cuando ha expulsado a los invasores, se apodere de los dominios por su cuenta, y mate, encarcele o destierre al príncipe a quien fue a remediar. Los vínculos de sangre o matrimoniales son una frecuente causa de guerra entre príncipes, y cuanto más próximo es el parentesco, más firme es la disposición para reñir. Las naciones pobres están hambrientas, y las naciones ricas son orgullosas, y el orgullo y el hambre estarán en discordia siempre. Por estas razones, el oficio de soldado se considera como el más honroso de todos, pues un soldado es un *yahoo* asalariado para matar a sangre fría, en el mayor número que le sea posible, individuos de su propia especie que no le han ofendido nunca.

Asimismo existe en Europa una clase de miserables príncipes, incapaces de

hacer la guerra por su cuenta, que alquilan sus tropas a naciones más ricas por un tanto al día cada hombre; de esto guardan para sí los tres cuartos y sacan la parte mejor de su sustento. Tales son los príncipes de Alemania y otras regiones del norte de Europa.

J. SWIFT. *Viajes de Gulliver* (1726).

EL DEÍSMO **12.4**

En vano ensayé contra un ateo las sutilidades de la escuela; de la misma debilidad de estos razonamientos sacó una objeción muy fuerte.

Me han sido demostradas sin réplica innumerables verdades —decía—; y la evidencia de Dios, la realidad del bien y del mal moral, la inmortalidad del alma, son aún problemas para mí. ¡Pues qué! ¿Será menos importante ser convencido acerca de estos asuntos que de que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos?

Mientras que como hábil declamador me hacía examinar a grandes trazos toda la amargura de esta reflexión, emprendí de nuevo el combate con una pregunta que debió parecer singular a un hombre orgulloso de su primer éxito.

—¿Sois un ser pensante?— le pregunté.

—¿Podéis dudarlo?— me respondió con aire satisfecho.

—¿Por qué no? ¿Qué he visto que de ello me convenza?... ¿Sonidos y movimientos?... Pero el filósofo ve otro tanto en el animal, que despoja de la facultad de pensar. ¿Por qué os he de conceder lo que Descartes niega a la hormiga? Producís al exterior actos muy propios a convencerme; sentiría deseos de asegurar que pensáis en efecto; pero la razón suspende mi juicio. Entre los actos exteriores y la inteligencia no hay enlace esencial, es posible que tu antagonista no piense más que su reloj. ¿Se deberá tomar por un ser pensante al primer animal que se enseña a hablar? ¿Quién te ha revelado que todos los hombres no son a modo de otros tantos loros?

—Esta comparación es, todo lo más, ingeniosa —replicó—. No es por el movimiento y los sonidos, es por la ilación de las ideas, por la consecuencia que reina entre las proposiciones y el enlace de los razonamientos, por lo que se debe juzgar que un ser piensa. Si se hallase un loro que contestase a todo, clamaría sin vacilar que era un ser pensante. Pero ¿qué tiene de común esta cuestión con la existencia de Dios? Aun cuando me hubieras demostrado que el hombre, en quien advierto más inteligencia, no es más que un autómata, ¿estaría yo por eso mejor dispuesto a reconocer una inteligencia en la Naturaleza?

—Sin embargo —insistí—, convenid en que sería gran locura negar a vuestros semejantes la facultad de pensar.

—Sin duda. Pero ¿qué se sigue de aquí?

—Se sigue que si el Universo, ¿qué digo el Universo?, que si el ala de un pájaro me presenta señales mil veces más claras de una inteligencia que indicios tenéis vos de que vuestro semejante está dotado de la facultad de pensar, sería mil veces más loco negar que existe un Dios que negar que vuestro

semejante piensa. A vuestra conciencia apelo: ¿habéis observado jamás en los razonamientos, las acciones y la conducta de algún hombre más inteligencia, más orden, más sagacidad, más consecuencia que en el mecanismo de un insecto? ¿No está tan claramente impresa la divinidad en un grano de trigo como la facultad de pensar en las obras del gran Newton? ¡Qué! ¿Prueba menos una inteligencia el mundo formado que el mundo explicado?... "Pero, replicáis, yo admito la facultad de pensar en otro, de tanto mejor gana cuanto yo mismo pienso...". He aquí, convengo en ello, una presunción que yo no tengo; pero ¿no estoy indemnizado de ella por la superioridad de mis pruebas sobre las vuestras? ¿No me está mejor demostrada en la Naturaleza la inteligencia de un primer ser por sus pruebas, que la facultad de pensar en un filósofo por sus escritos? Pensad, pues, que sólo os presento como prueba un ala de pájaro, un grano de trigo, cuando podría agobiaros con el peso del Universo. O mucho me engaño, o vale esta prueba mucho más que la mejor aducida en las escuelas. Por este razonamiento, y por otros muchos de la misma sencillez, admito la existencia de Dios, y no por esos tejidos de ideas secas y metafísicas, menos propias a descubrir la verdad que a darle el aspecto de *mentira*.

D. Diderot: *Pensamientos filosóficos* (1746).

Pasé la noche meditando, absorto en la contemplación de la naturaleza, admiraba la inmensidad, el curso, las relaciones de estas esferas infinitas que el vulgo no sabe admirar; pero admirando mucho más la inteligencia que las preside, me decía a mí mismo: "Se necesita ser ciego para que no nos deslumbre este espectáculo; se necesita ser locos para no adorarle. ¿Qué tributo de adoración debe rendírsele? ¿No debe ser este tributo siempre el mismo en toda la extensión del espacio, puesto que es el mismo Ser Supremo el que lo rige en toda su extensión? El ser dotado de pensamientos que habite en una de las estrellas de la Vía Láctea, ¿no le debe el mismo homenaje que el ser que piensa en la pequeña esfera de la Tierra? La luz es uniforme para la estrella Sirio y para nosotros; la moral debe también ser uniforme. Si el animal que piensa y siente en Sirio nació de padre y de madre tiernos que se ocupen de hacerle feliz, les debe pagar con tanto cariño y tantos cuidados como debemos en el mundo a nuestros padres. Si algún habitante de la Vía Láctea ve a un indigente lisiado, si puede darle alivio y no se lo da, es culpable ante todas las esferas. El corazón tiene en todas las partes los mismos deberes.

Voltaire: *Diccionario filosófico* (1746), s. v. *Religión*.

12.5 Razón y revelación

El deísmo es una religión difundida en todas las religiones; es un metal que se alía con los demás metales, y cuyas venas se extienden por debajo de tierra por las cuatro partes del mundo. Esta mina está más descubierta y más trabajada en la China; en las demás partes está más escondida, y el secreto de donde se encuentra, sólo lo poseen sus adeptos.

No hay país que tenga más adeptos de esa clase que Inglaterra. En el siglo XVII hubo muchos ateos en dicho país, lo mismo que en Francia y en Italia, que probaron lo que dijo el canciller Bacon, que un poco de filosofía hace al hombre ateo, y mucha filosofía lo conduce al conocimiento de un dios. Cuando se creía en la doctrina de Epicuro, que la casualidad lo hacía todo, o en la doctrina de Aristóteles y de varios teólogos antiguos, que todo nacía de la corrupción y que la materia y el movimiento hacían andar al mundo por sí solo, entonces podrían no creer en la Providencia. Pero desde que entrevimos la naturaleza, que los antiguos no llegaron a ver, desde que nos apercibimos que todo está organizado, que todo tiene su germen; desde que supimos que desde el guisante hasta la magnitud de los mundos todo es obra de una sabiduría infinita, desde entonces todos los que piensan la adoraron. Los físicos se convirtieron en heraldos de la Providencia; el catequista anunció la existencia de Dios a los niños, y Newton se la demostró a los sabios.

Hay muchos que preguntan si considerando aparte el deísmo, exento de toda ceremonia religiosa, es una religión. Fácil es contestar a esa pregunta; el que sólo reconoce un Dios creador, infinitamente poderoso, y sólo considera a sus criaturas como máquinas admirables, no por eso es más religioso para él que el europeo que admirara el rey de la China; por eso es vasallo de dicho príncipe; pero el que cree que Dios se dignó establecer una relación entre El y los hombres, cuya relación les hace libres, capaces del bien y del mal, y les dio el buen sentido, que es el instinto del hombre sobre el que se funda la ley natural, sin duda éste tiene una religión, y una religión mejor que la de todas las sectas que están fuera del gremio de la Iglesia, porque estas sectas son falsas y la ley natural es verdadera. La religión revelada no es y no podía ser otra más que la ley natural perfeccionada. De modo que el deísmo es el buen sentido que no está enterado aún de la revelación, y las otras religiones son el buen sentido que pervirtió la superstición. Las sectas se diferencian unas de otras, porque son hijas de los hombres; pero la moral es la misma en todas partes, porque proviene de Dios.

Pregúntese: ¿por qué entre quinientas o seiscientas sectas que existen hubo algunas que hicieron derramar sangre humana, y por qué los deístas que abundan en todas partes, no han producido nunca el menor tumulto? Porque los deístas son filósofos, y los filósofos pueden razonar mal, pero no son intrigantes. Por eso los que persiguen a los filósofos, bajo el pretexto de que sus opiniones pueden perjudicar al público, son tan absurdos como lo serían los que temiesen que el estudio del álgebra encareciese el pan en el mercado; debe compadecerse al hombre que piensa y se extravía pensando; pero es insensato y horrible perseguirle. Todos somos hermanos; ¿y porque alguno de mis hermanos, lleno de respeto y amor filial, animado por espíritu caritativo, no atribuye a nuestro Padre común las mismas ceremonias que yo, debo degollarle o quemarle vivo?

¿Quién es el verdadero deísta? El que dice a Dios: Os adoro y os sirvo; el que dice a los turcos, a los chinos, a los indios y a los rusos: Yo os amo. Quizás duda de que Mahoma hiciese un viaje a la luna, y se pusiera en su

manga la mitad de ella; quizás se oponga a que cuando él muera su mujer se arroje a la hoguera por devoción; quizás esté tentado algunas veces a no creer en la historia de las once mil vírgenes, ni en la de san Amable, cuyo sombrero y guantes se llevó un rayo de sol desde Auvernia hasta Roma; pero a pesar de todo esto es siempre hombre justo. Noé lo hubiera encerrado en su arca; Numa Pompilio lo hubiera llevado a sus consejos; se hubiera subido en el carro de Zoroastro; hubiera filosofado con Platón, con Aristipo, con Cicerón y con Atico. ¿Pero hubiera bebido la cicuta con Sócrates?

VOLTAIRE: *Diccionario filosófico* (1746), s. v. *Deísmo.*

Es evidente que los *padres* ponen en evidencia continuamente una excesiva diferencia entre el hombre y el cristiano, y que a fuerza de exagerar esta distinción, prescriben unas reglas impracticables. La mayoría de los deberes cuya observación exige el Evangelio son, en el fondo, los mismos que pueden ser conocidos por cualquiera, con las solas luces de la razón. La religión cristiana no hace sino suplir la poca atención de los hombres y proporcionarles motivos, mucho más poderosos, para la práctica de estos deberes, que la razón abandonada a sí misma no es capaz de descubrir. Las luces sobrenaturales, por divinas que sean, no nos muestran nada, respecto a la conducta ordinaria de la vida, que las luces naturales no adopten con arreglo a las reflexiones exactas de la pura filosofía. Las máximas del Evangelio, añadidas a las de los filósofos, no son más nuevas que aquellas que estaban grabadas en el fondo del alma racional.

Encyclopédie (1751-72) s. v. *Pères de l'Eglise.*

12.6 CRÍTICA DEL MILAGRO

En dar o suspender el asenso a los milagros, caben dos extremos, ambos viciosos: la credulidad nimia y la incredulidad proterva. No creer milagro alguno, fuera de los que constan de la sagrada Escritura, es reprehensible dureza; creer todos los que acredita el rumor del vulgo, es liviandad demasiada. Plutarco, con ser gentil, conoció los riesgos de uno y otro extremo, apuntando que el uno se roza con la impiedad, el otro declina a la superstición.

Dice san Agustín, y debemos creerlo así, que no sólo se hicieron milagros para que creyese el mundo, mas se hacen también después que cree. Pero entre los católicos es tan raro en esta materia el obstinado disenso, como frecuente la vana credulidad. Si fuesen verdaderos todos los milagros que corren en el vulgo, justamente pudiera ser notada de pródiga la Omnipotencia. Ni se queda esta extravagancia sólo en los vulgares; también se ha comunicado, por vía de contagio, a los doctos.

Entre estos dos extremos, de negar los milagros con protervia, y creerlos con facilidad, está la senda de la recta razón. Yo confieso que es muy difícil determinar a punto fijo la existencia de algún milagro. Cuando la experiencia propia la representa, es menester una prudencia y sagacidad exquisita para discernir si hay engaño, y un conocimiento filosófico grande para averiguar

si el efecto que se admira es superior a las fuerzas de la naturaleza. Si es de oídas, es forzoso que en el sujeto o sujetos que deponen de vista, se suponga, sobre las prendas expresadas, una inviolable veracidad.

Es a veces tan artificiosa la mentira, que sin prolijo examen no puede descubrirse el engaño. Algunos mendigos fingieron impedidos sus miembros para mover más a compasión; y después, usando de ellos, se ostentaron milagrosamente curados, visitando a este o aquel santuario, porque creído el prodigio, es poderosa recomendación para granjear la limosna. En esta ciudad de Oviedo conocí yo, y conocieron todos, una pobre mujer que andaba por las calles arrastrada, moviéndose con increíble fatiga, hasta que un día, haciendo oración, o fingiendo hacerla, delante de una imagen de nuestra Señora, se levantó en pie, diciendo que ya, por la intercesión de la Virgen, se hallaba buena y sana. Todo el lugar creyó el milagro, y no lo admiro, porque se hacía inverosímil que aquella mujer voluntariamente se hubiese cargado tanto tiempo del molestísimo afán de andar arrastrando. Sin embargo, se descubrió haber sido engaño, y se supo que en el pobre hospedaje que tenía andaba en pie cuando no era observada de gente de afuera. Conocí también un eclesiástico reputado por hombre de singularísima gracia para librar energúmenos, y toda la gracia consistía en una delicada astucia. Persuadido a que son infinitos los energúmenos fingidos, y muy pocos los verdaderos, siempre que le traían alguno para que le exorcizase, estrechándose con él a solas, le decía, que por el don que Dios le había dado de distinguir los energúmenos verdaderos de los aparentes, conocía que no era energúmeno, sino que fingía serlo; pero que por salvar su honor no descubriría el embuste como no prosiguiese en él; que para este efecto le exorcizaría en público, y desde aquel punto en que él hiciese la formalidad de expeler el espíritu, se diese por curado. El pobre embustero o embustera (que casi siempre son mujeres las que por varios fines andan en estas drogas), teniendo por un gran favor que no se le publicase el embuste, admitía el partido, y hacía muy bien su papel cuando el eclesiástico la exorcizaba. Desde aquel punto no había más accidentes, y ella y todos publicaban la singular virtud del exorcizante. Vive hoy este eclesiástico y viven los sujetos a quienes él en amistad confió este arbitrio suyo, hombres dignos de toda fe, de cuya boca lo sé yo.

Es cosa muy ordinaria atribuirse a milagro los que son efectos de la naturaleza. Esto especialmente es frecuentísimo en curas de enfermedades. Lisonjean no tanto su devoción como su vanidad muchos enfermos, queriendo persuadir que deben su mejoría a especial cuidado del cielo, y no al común y regular influjo. Paulo Zachías, que trató de intento esta materia, señala dos condiciones importantes, entre otras, para que la cura se juzgue milagrosa: la una, que sea instantánea; la otra, que sea perfecta. Por defecto de la primera condición, toda curación en que la naturaleza tuvo lugar para la cocción y segregación de la materia pecante, debe juzgarse natural. Por defecto de la segunda, no debe reputarse milagrosa la mejoría cuando vuelve a empeorar el enfermo o cuando no convalece del todo. Esta última circunstancia noté yo en la mujer de quien hablé arriba, y fue, que después de proclamado el milagro de la habilitación

de sus miembros, quedó con una gran cojera, que tenía desde su nacimiento, porque ésta no había sido fingida. Tal vez los médicos contribuyen a estas ficciones cuando recobran la salud aquellos enfermos a quienes ellos abandonaron por deplorados, atribuyendo la mejoría a milagro, porque no se conozca su impericia en el yerro del pronóstico.

B. J. Feijoo: *Milagros supuestos. Teatro crítico universal* (1729).

12.7 Crítica de la superstición

Superstición, es cualquier exceso de la religión en general, según la palabra antigua del paganismo: menester es ser piadoso y guardarse bien de caer en la *superstición. Religentem esse oportet, religiosum nefas* (Aul. Gell. libro IV, cap. IX).

En efecto la superstición es un culto de religión falso, mal dirigido, lleno de vanos terrores, contrario a la razón y a las sanas ideas que se deben tener del Ser supremo. O si preferís, la *superstición* es esta especie de encantamiento o de poder mágico que el temor ejerce sobre nuestra alma; hija desgraciada de la imaginación, emplea para impresionarnos los espectros, los sueños y visiones. Ella es, dice Bacon, quien ha forjado los ídolos del vulgo, los genios invisibles, los días faustos o infaustos, los dardos invencibles del amor o del odio. Abruma el espíritu, principalmente durante la enfermedad o la desgracia, cambia la buena disciplina y las costumbres venerables en payasadas y ceremonias superficiales. En cuanto ha echado raíces en cualquier religión, buena o mala, es capaz de extinguir las luces naturales y turbar las más sanas cabezas. En fin, es el más terrible azote de la humanidad. El mismo ateísmo —ya es decir— no destruye con todo los sentimientos naturales, ni lesiona las leyes ni las costumbres del pueblo, pero la *superstición* es un tirano despótico que hace que todo se rinda a estas quimeras. Sus prejuicios son superiores a todos los restantes prejuicios. Un ateo desea la tranquilidad pública, por amor a su propio reposo, pero la *superstición* fanática, nacida de la turbación de la imaginación, derroca los imperios. (...)

La ignorancia y la barbarie introducen la *superstición,* la hipocresía la nutre con vanas ceremonias, el falso celo la extiende y el interés la perpetúa.

Encyclopédie (1751-72) s. v. *Superstition.*

12.8 El ateísmo

Decid a varios pintores que representen una quimera, y cada uno de ellos, formándose de ella una idea diferente, la pintará diversamente. No hallaréis semejanza alguna entre los trazos que cada uno de ellos habrá dado a un retrato cuyo modelo, no existe en parte alguna. Todos los teólogos del mundo cuando pintan a Dios ¿acaso hacen otra cosa que pintarnos una gran quimera, sobre los rasgos de la cual, cada uno se arregla a su modo, pues no existe sino

en su propio cerebro? No hay dos individuos sobre la tierra que tengan, o puedan tener, las mismas ideas de su Dios.

d'HOLBACH: *Le bon sens* (1772).

La naturaleza es la causa de todo; existe por sí misma, existirá siempre, es su propia causa. Su movimiento es una consecuencia necesaria de su existencia necesaria. Sin movimiento nos es imposible concebir la naturaleza. Bajo este nombre colectivo designamos la reunión de materias operantes, en razón de sus propias energías. Asentado lo cual ¿qué necesidad tenemos de hacer intervenir un ser más incomprensible que ella, para explicar los modos de obrar, maravillosos sin duda para todo el mundo, pero más aún para aquellos que no la han estudiado? ¿Estarán acaso más instruidos o adelantados, cuando se les diga que un ser, que no están capacitados para entender, es el autor de los efectos visibles, cuyas causas naturales no pueden desentrañar? En una palabra el ser indefinible que llamamos *Dios* ¿les hará conocer mejor la naturaleza que obra perpetuamente en ellos?

d'HOLBACH: *Le Système de la Nature* (1770).

EL HOMBRE MÁQUINA 12.9

Es el hombre una máquina tan compleja, que es imposible el hacerse una idea clara de base, y definirla en consecuencia. De donde, todas las investigaciones que los más grandes filósofos han hecho *a priori*, es decir, queriendo en cierto modo valerse de las alas del espíritu, han sido vanas. Por ello, no es sino *a posteriori*, es decir, tratando de desenmarañar el alma, cómo a través de los órganos del cuerpo, como se puede, no diré que descubrir con evidencia la naturaleza misma del hombre, sino alcanzar el mayor grado de probabilidad posible sobre este asunto. (...)

El alma no es pues otra cosa sino un término vano del que no tenemos idea, y del que un sabio no debe servirse si no es para nombrar la parte que en nosotros piensa. Dado el menor principio de movimiento, los cuerpos animados tendrán cuanto les es necesario para moverse, sentir, pensar, arrepentirse, y para, en una palabra, conducirse en lo físico, y en lo moral que de ello depende. (...)

¿Acaso hace falta más, (y ¿por qué iría a perderme en la historia de las pasiones que todas se explican por el *enormôn* de Hipócrates?) para probar que el hombre no es sino un animal, o una ensambladura de resortes, que todos encajan los unos en los otros, sin que pueda decirse por qué punto del círculo humano ha comenzado la Naturaleza? Si tales resortes difieren entre sí, no es sino por su colocación, y por ciertos grados de fuerza, y jamás por su naturaleza. Por consiguiente el alma no es sino un principio de movimiento, o una parte material sensible del cerebro, que podemos, sin temor a errar, considerar como el resorte principal de toda la máquina, que tiene una influencia visible sobre todos los demás, e incluso parece haber sido hecho el primero, de modo que todos los otros no serían sino una especie de emanación de ella,

como se verá por algunas observaciones que expondré y que han sido hechas sobre diversos embriones. Esta oscilación natural o propia a nuestra máquina, y de la que cada fibra está dotada, y por así decirlo cada elemento fibroso, semejante a la de un reloj, no puede ejercerse siempre. Es menester renovarla a medida que se pierde; darle fuerzas cuando languidece; debilitarla cuando está oprimida por un exceso de fuerza o de vigor. Y la verdadera medicina no consiste en otra cosa.

El cuerpo no es sino un reloj, cuyo nuevo *quilo* es el relojero. El primer cuidado de la Naturaleza, cuando él entra en la sangre, es de excitar allí una especie de fiebre, que los químicos, que no piensan sino en sus hornillos, han debido tomar por una fermentación. Esta fiebre procura una mayor filtración del espíritu, que maquinalmente van a animar los músculos y el corazón, como si fueran enviados allí por orden de la voluntad. (...)

Concluyamos pues con osadía que el hombre es una máquina, y que no existe en todo el Universo más que una sola sustancia, modificada diversamente. Y ello no es en absoluto una hipótesis, alzada a fuerza de interrogantes y supuestos, no es obra de un prejuicio, ni incluso de mi sola razón. Yo habría desdeñado un guía que estimo tan poco seguro, si mis sentidos llevando, por así decir, la antorcha, no me hubieran obligado a seguirlo, iluminándolo. La experiencia me ha hablado por la razón, y por ello las he unido estrechamente.

Pero ha debido advertirse, que si me he permitido el razonamiento más riguroso y el más inmediatamente obtenido, ha sido como consecuencia de una multitud de observaciones físicas que ningún sabio pondrá en duda. Y tales son los únicos jueces que yo reconozca de las conclusiones que de ellas he sacado, recusando aquí a todo hombre con prejuicios, y que no sea anatómico, ni esté al corriente de la sola filosofía que tenga aquí valor, la del cuerpo humano. ¿Qué podrían contra un roble tan sólido y firme los débiles cañaverales de la teología, de la metafísica y de las escuelas? Son armas pueriles, semejantes a los floretes de nuestros salones, que pueden procurar acaso el placer de la esgrima, pero jamás herir a su adversario. ¿Es menester decir que hablo de esas ideas hueras y triviales, de esos razonamientos resobados y lamentables que se harán sobre la pretendida incompatibilidad de dos sustancias, que se tocan y remueven sin cesar, la una en la otra, mientras subsistirá una sombra de prejuicio o de superstición sobre la Tierra? He aquí mi sistema, o mejor aún la verdad; o mucho me equivoco. Es sencilla y breve. Dispute ahora quien quisiere.

LA METTRIE: *L'Homme machine* (1748).

12.10 LA FELICIDAD

Llamo *deleite,* toda percepción que el alma quiere más tener que no tener.

Llamo *pena,* toda percepción que el alma quiere más no tener que tener.

Toda percepción en que el alma quisiera fijarse, cuya ausencia no desea y que mientras dura no querría pasar a otra percepción, ni dormir, es un *deleite*. El tiempo que dura esta percepción, es lo que llamo *momento feliz*.

Toda percepción que el alma quisiera evitar, cuya ausencia desea y que mientras dura querría pasar a otra percepción o dormir, es una *pena*. El tiempo que dura esta percepción, es lo que llamo *momento infeliz*.

Ignoro si hay percepciones indiferentes, cuya presencia o ausencia sean enteramente iguales; pero en caso de haberlas, es evidente que no podrán constituir ningún momento feliz, ni infeliz.

No basta considerar la *duración* de cada momento feliz o infeliz, sino que es menester atender a la magnitud del deleite o de la pena: a esta magnitud la llamo *intensidad*. Esta puede ser tan grande, que, aunque la duración fuese muy corta, equivaliese el momento feliz o infeliz a otro, cuya duración fuese muy larga, y cuya intensidad fuese menor. Del mismo modo, la duración puede ser tan larga, que, aunque la intensidad fuese muy pequeña, equivaliese el momento feliz o infeliz a otro, cuya intensidad fuese mayor, y cuya duración fuese más corta.

Por consiguiente, para la estimación de los momentos felices o infelices, es menester atender no sólo a la duración, sino también a la intensidad del deleite o de la pena. Una intensidad doble y una duración simple, puede formar un momento igual a otro, cuya intensidad fuese simple, y su duración doble. En general, *la estimación de los momentos felices o infelices, es el producto de la intensidad del deleite o de la pena por la duración*. Las duraciones las podemos comparar fácil y seguramente, por cuanto tenemos instrumentos que las miden, sin intervención de las ilusiones que nos podemos hacer. Pero no sucede lo mismo con las intensidades; pues no se puede decir si la intensidad de un deleite o de una pena es cabalmente doble o triple de la intensidad de otro deleite o de otra pena.

Pero aunque no tengamos una medida exacta para las intensidades, conocemos siempre, por nosotros mismos, que unas son mayores que otras, y nunca dejamos de compararlas. Cada uno de los hombres, en virtud de un juicio natural, lleva en cuenta la intensidad y duración en la estimación confusa que hace de los momentos felices o infelices. Así se ve, que ya prefiere un deleite pequeño que dura largo tiempo, a otro mayor que pasa con mucha velocidad; y ya un deleite muy grande y muy corto, a otro más pequeño y más largo. Lo mismo sucede con la pena: aunque ésta sea muy grande, puede ser tan corta, que quiera uno sufrirla más bien que otra más pequeña y más larga; y también puede ser tan pequeña, que aunque durase muy largo tiempo, la prefiriese uno a otra muy corta, pero muy grande. Cada cual hace esta comparación a su modo; pero aunque los cálculos sean diferentes, no por eso es menos verdadero, que la justa estimación de los momentos felices e infelices, es, como lo hemos dicho, el producto de la intensidad del deleite o de la pena por la duración.

El *bien* es una suma de momentos felices. El *mal* es una suma de momentos infelices.

Es evidente, que para que estas sumas sean iguales, no es menester que consten de iguales intervalos de tiempo. En la que haya más intensidad, ha

brá menos duración; y en la que la duración sea más larga, la intensidad será menor. Estas sumas son los elementos de la felicidad e infelicidad.

La *felicidad* es la suma de los bienes que queda después de haber restado de ella todos los males.

La *infelicidad* es la suma de los males que queda después de haber restado de ella todos los bienes.

La felicidad e infelicidad dependen, pues, de la compensación de los bienes y los males. El hombre más feliz, no siempre es aquel que ha tenido la mayor suma de bienes: los males habrán disminuido su felicidad en el discurso de su vida; y la suma de éstos puede haber sido tan grande, que haya disminuido su felicidad más que lo que la suma de los bienes la haya aumentado. El hombre más feliz es aquel a quien, después de hecho el descuento de la suma de los males, le queda la mayor suma de bienes. Si la suma de los bienes, y la suma de los males son iguales, aquel a quien le ha tocado tal suerte, no se le puede llamar ni feliz, ni infelíz: su ser es equivalente al no ser. Si la suma de los males es mayor que la suma de los bienes, el hombre es infeliz; y lo será más o menos, según que la primera suma sea mayor que la segunda: su ser no equivale al no ser. Finalmente, sólo después de haber hecho este último cálculo, después de haber hecho el descuento de los bienes y males, se puede juzgar de la felicidad o infelicidad.

MAUPERTUIS: *Ensayo de filosofía moral.*

Felicidad se toma aquí por un estado y situación, tal, que desearíamos su duración sin cambio, y en ello la felicidad se distingue del placer que no es otra cosa que un sentimiento agradable, pero corto y pasajero, y que jamás puede ser un estado. El dolor tendría mayormente privilegio para poder ser uno.

Todos los hombres estan acordes en el deseo de ser felices. La naturaleza nos ha impuesto a todos una ley, la de nuestra propia *felicidad.* Todo lo que no es la *felicidad* nos es ajeno; ella sola tiene un poder impreso en nuestro corazón; todos nos vemos arrastrados a ella por una pendiente rápida, por un poderoso encanto, por una victoriosa atracción: es una impresión imborrable de la naturaleza que la ha grabado en nuestros corazones, constituyendo su encanto y perfección.

Los hombres convienen igualmente sobre la naturaleza de la *felicidad.* Todos se conciertan en que es lo mismo que el placer, o al menos que debe al placer lo que tiene de más atractivo y delicioso. Una *felicidad* a la que el placer no anime a intervalos, y sobre la que no derrame sus favores, es menos una verdadera felicidad que un estado y situación tranquila: triste felicidad sería ésta. Si se nos abandona a una indolencia perezosa, en que nuestra actividad no tenga nada en que ejercerse, no podemos ser felices. Para colmar nuestros deseos, es menester sacarnos de esta modorra en que languidecemos: es menester verter el gozo hasta lo más íntimo de nuestro corazón, animarlo con sentimientos agradables, conmoverlo con dulces sacudidas, imprimirle movimientos deliciosos, embriagarlo con los transportes de una voluptuosidad

pura, que nada pueda alterar. Pero la condición humana no comparte tal estado; todos los movimientos de nuestra vida no pueden ser tejidos por los placeres. El más delicioso estado tiene muchos intervalos de languidez. Tras la extinción de la primera vivacidad del sentimiento, lo mejor que pueda sucederle, es su conversión en un estado tranquilo. Nuestra *felicidad* más perfecta en esta vida, no es, como hemos dicho al comienzo de este artículo, sino un estado tranquilo, *esmaltado aquí o allá de algunos placeres que alegran el fondo*.

Por ello la diversidad de sentimientos de los filósofos acerca de la *felicidad*, recaen no sobre su naturaleza, sino sobre su causa eficiente. Su opinión se reduce a la de Epicuro que hacía consistir esencialmente la dicha en el placer. La posesión de los bienes es el fundamento de nuestra *felicidad*, pero no es la *felicidad* misma; porque ¿qué sería si teniéndolos en potencia, no tuviéramos sentimiento (conciencia) de ello? Aquel loco ateniense que creía que todos los navíos que llegaban al Pireo le pertenecían, gustaba la felicidad de las riquezas sin poseerlas, mientras aquellos a quienes verdaderamente pertenecían los navíos, acaso los poseían sin haber placer alguno en ello. Por tanto cuando Aristóteles hace consistir la dicha en el conocimiento y en el amor del bien supremo, aparentemente ha querido definir la *felicidad* por sus fundamentos. De otro modo se hubiera engañado groseramente, pues si separáis el placer de tal conocimiento y amor, veréis que os falta aún algo para ser felices. Los estoicos que han enseñado que la *felicidad* consistía en la posesión de la sabiduría, no han sido tan insensatos que imaginaran que fuera menester separar de la idea de *felicidad*, la satisfacción interior que tal sabiduría les inspiraba. Su gozo nacía de la ebriedad de su alma, que se felicitaba de una firmeza que no tenía. Todos los hombres en general están concordes necesariamente en este principio; y no acierto el porqué ha placido a ciertos autores ponerlos en oposición unos contra otros, siendo constante que jamás ha habido entre ellos una mayor uniformidad de sentimientos que acerca de este artículo. El avaro no se satisface sino con la esperanza de gozar de sus riquezas, es decir, de sentir el placer que halla en poseerlas. Cierto es que no usa de ellas; pero tal se debe a que su placer se funda en conservarlas. Se reduce al sentimiento de su posesión, es feliz en tal manera; y puesto que lo es, por qué dudar de su *felicidad*. ¿No es libre cada cual de ser feliz según decide su capricho? El ambicioso no busca las dignidades más que por el placer de verse alzado sobre los demás. El vengativo no se vengaría, si no pensara hallar su satisfacción en la venganza.

No hay que oponer a esta máxima, que es cierta, la moral y la religión de Jesucristo nuestro legislador, y al mismo tiempo nuestro Dios, que no vino para aniquilar la naturaleza, sino para perfeccionarla. El no nos hace renunciar al amor al placer, y no condena la virtud a ser desgraciada en la tierra. Su ley está llena de encanto y atractivos; toda ella está comprendida en el amor a Dios y al prójimo. El manantial de los placeres lícitos no corre menos para el cristiano que para el hombre profano; pero en el orden de la gracia él es infinitamente más feliz por lo que espera, que por lo que posee. La felicidad

que gusta en el mundo, es para él germen de una *felicidad* eterna. Sus placeres son los de la moderación, la beneficiencia, la templanza, la conciencia: placeres puros, nobles, espirituales y muy superiores a los placeres de los sentidos.

Un hombre que pretendiera sutilizar de tal modo la virtud, no dejándole ningún sentimiento de gozo y de placer, no haría seguramente otra cosa que disgustar de ella nuestro corazón. Pues su naturaleza es tal que no se abre sino al placer, sólo él sabe manejar todos sus repliegues y poner en acción sus más secretos resortes. Una virtud a la que no acompañara el placer, podría acaso gozar de nuestra estima, pero no de nuestra adhesión. Confieso que un mismo placer no lo es para todos; los unos se inclinan al placer grosero, los otros al delicado; unos se dan al placer vivo, los otros al duradero; los hay por el placer de los sentidos, otros por los del espíritu; unos en fin se allegan al placer del sentimiento, otros al de la reflexión: pero todos, sin excepción buscan el placer.

Encyclopédie (1751-72), s. v. *Bonheur.*

12.11 La nueva moral

Llamamos *interés* al objeto al que cada hombre, según su temperamento y las ideas que le son propias, liga su bienestar; de donde vemos que el *interés* no es nunca otra cosa que aquello que, cada uno de nosotros, ve como necesario para su felicidad. Es preciso aun concluir que ningún hombre en este mundo está totalmente carente de interés (...). El interés del malvado es satisfacer a toda costa sus pasiones; el del virtuoso, merecer con su conducta el amor y la aprobación de los demás, y no hacer nada que pueda rebajarlo, a sus propios ojos.

Por ello, cuando decimos que *el interés es el móvil único de las acciones humanas,* queremos indicar con ello, que cada hombre trabaja a su modo por su propia felicidad, que él estima hallarse en cualquier objeto sea visible sea escondido, y que todo el sistema de su conducta tiende a obtenerla. Admitido esto, ningún hombre puede ser llamado desinteresado; no damos tal nombre sino a aquel cuyos móviles ignoramos, o cuyo interés aprobamos.

d'Holbach: *Le Système de la Nature* (1770).

Hay en la Naturaleza un principio mucho más universal, que lo que se llama la *luz natural,* más uniforme en todos los hombres, y tan presente al más estúpido, como al más sagaz, el cual es el *deseo de ser feliz.* ¿Será, acaso, una paradoja decir que debemos sacar de este principio las reglas de las acciones, que debemos hacer, y que por medio de él debemos reconocer las verdades que es menester creer? Diré la conexión que hay entre estas cosas.

Si yo quiero instruirme acerca de la naturaleza de Dios, de mi propia naturaleza, del origen del mundo, de su fin, mi razón se confunde, y todas las sectas me dejan en la misma oscuridad. En esta igualdad de tinieblas, en esta noche profunda, si yo encuentro el sistema único, que pueda cumplir el deseo, que tengo, de ser feliz, ¿no deberé, por estas señas, reconocerlo por verdadero?

¿No deberé creer que aquel que me conduce a la felicidad es el que no podrá engañarme?

Creer que los medios deben ser opuestos o diferentes, para conseguir un mismo fin, en esta vida y en la otra, que la ha de seguir; que para ser eternamente feliz, sea menester empezar sumergiéndose en la tristeza y amargura, esto es un error, un fanatismo. Pensar que la divinidad nos haya apartado de la verdadera felicidad, ofreciéndonos una felicidad, que le era incompatible, es una impiedad.

Todo lo que es menester hacer en esta vida, para conseguir en ella la mayor felicidad de que es capaz nuestra naturaleza, es, sin duda, lo mismo que debe llevarnos a la felicidad eterna.

MAUPERTUIS: *Ensayo de Filosofía moral.*

Para mí, el Estado es una sociedad de hombres constituida únicamente con el fin de adquirir, conservar, y mejorar sus propios intereses civiles.

Intereses civiles llamo a la vida, libertad, salud y prosperidad del cuerpo; y a la posesión de bienes externos, tales como dinero, tierras, casas, mobiliario y cosas semejantes.

Es deber de los magistrados civiles, mediante la ejecución imparcial de leyes igualitarias, asegurar a todo el pueblo en general, y a cada uno de los individuos en particular, la posesión justa de tales cosas que pertenecen a esta vida. Si alguien, tratara de violar las leyes de justicia y equidad públicas establecidas para la conservación de aquellas cosas, hay que frenar su osadía por el temor al castigo, consistente en la privación o disminución de aquellos intereses o bienes civiles de que normalmente puede y debe gozar. Pero considerando que ningún hombre accede voluntariamente a castigarse a sí mismo mediante la privación de parte de sus bienes, y mucho menos de su libertad de vida, por tanto, es el magistrado armado con la fuerza y apoyo de todos sus súbditos el que debe ejercer el castigo de quienes violan los derechos de cualquier otro hombre.

Ahora que la jurisdicción total del magistrado alcanza solamente estos aspectos civiles; y que todo poder, derecho y dominio civil, está limitado y obligado a la cuidadosa promoción de estas cosas; y que ni puede ni debe de ninguna manera extenderse a la salvación de las almas, estas consideraciones que siguen me parecen que lo demuestran abundantemente.

Primero, porque el cuidado de las almas no está encomendado más especialmente a la magistratura civil que a los demás hombres. No le ha sido encomendado, quiero decir, por Dios; porque no parece que Dios haya dado nunca tal autoridad a ningún hombre sobre otro como para obligar a alguien a practicar determinada religión. Ni puede tal poder quedar investido en la magistratura por el consentimiento del pueblo, porque ningún hombre puede abandonar de una manera tan radical el cuidado de su propia salvación que lo delegue ciegamente en la elección de cualquier otro, ya sea príncipe o súbdito, que le prescriba qué fe o culto debe abrazar. (...)

En segundo lugar, el cuidado de las almas no puede pertenecer al poder

civil porque su potestad se basa solamente en una fuerza externa; en cambio, la verdadera y salvadora religión consiste en la persuasión interna de la mente sin la cual nada puede ser aceptable a Dios. Y tal es la naturaleza de la comprensión que no puede obligarse a una creencia mediante una fuerza externa. Confiscación de tierras, encarcelamiento, tormentos, nada de esta naturaleza puede tener tal eficacia como para hacer a los hombres cambiar el juicio interno que ellos hayan formado de las cosas.

Puede, en verdad, alegarse que el poder civil puede usar de argumentos, y mediante ellos llevar al heterodoxo al camino de la verdad procurando su salvación. Lo admito; pero esto es común a los demás hombres. (...)

En tercer lugar, el cuidado de la salvación de las almas de los hombres no puede pertenecer al poder civil; porque, aunque el rigor de las leyes y la fuerza de los castigos sean capaces de convencer y cambiar las mentes de los hombres, sin embargo ello no supondría una ayuda para la salvación de sus almas. Porque no habiendo sino una verdad, un camino para el cielo, ¿qué esperanza hay de que la mayoría de los hombres caminen hacia él si no tienen una norma moral sino la religión de la corte, y se encuentran en la necesidad de abandonar la luz de su propia razón, oponerse a los dictados de sus propias conciencias, y resignarse ciegamente a la voluntad de sus gobernantes y a la religión que la ignorancia, la ambición o la superstición hayan conseguido establecer en los países donde nacieron? En la variedad y contradicción de opiniones en materia de religión, en la que los príncipes del mundo se hallan tan divididos como en sus intereses seculares, el camino, ya de por sí estrecho, lo sería todavía mucho más; un solo país podría estar en lo cierto, y todo el resto del mundo obligado a seguir a sus gobernantes en el camino que conduce a la destrucción; y por esto, que sería absurdo, y se ajustaría muy mal a la noción de la deidad, los hombres deberían su felicidad o miseria eterna a los respectivos lugares de nacimiento.

Estas consideraciones, por omitir otras muchas que pueden hacerse sobre el mismo tema, me parecen suficientes para concluir que todo poder civil se refiere solamente a los intereses civiles de los hombres, está circunscrito al cuidado de las cosas de este mundo, y no tiene nada que hacer con el mundo futuro.

J. Locke: *A letter concerning toleration* (1689).

12.12 La crítica de la Iglesia

Para mí es una verdad que las grandes prebendas eclesiásticas inutilizan y aun corrompen gran número de eclesiásticos. ¿De qué sirven a los fieles estas opulentas catedrales que parecen solamente destinadas a dar ejercicio al pulmón y mantener en una santa ociosidad, aislados en medio de la diócesis, a una gran parte del clero? Dígaseme a qué ministerios eclesiásticos están adscritos sus individuos, si no es al coro. Ellos no tienen por instituto el bautizar, el predicar, el confesar, el administrar, el ayudar a bien morir, el casar, el enterrar, el enseñar, en fin, ninguno sino el cantar, y aun éste le dejan a los

salmistas y gentes de gradas abajo; más, con todo, ellos tiran de la mayor parte de los diezmos; y en tanto que vemos un pobre cura andar el día de fiesta de lugar en lugar diciendo dos o tres misas por no haber dotación para más sacerdotes, vemos un arcediano, chantre, etc., títulos sin funciones, con diez, veinte o treinta mil ducados de renta, ocupados en los arduos e interesantes asuntos de proporcionar buena salida a los corderos, o probar la finura del chillido de un capón. *¡Oh curas hominum!*

Los cabildos en el día son como las maestranzas, que todas sus actas se reducen a fiestas, y es cosa escandalosa que para que entre ciento o ciento y cincuenta sacerdotes haya un predicador, un confesor, un maestro y un lector de escritura haya sido necesario que la Iglesia destine otras tantas prebendas con esta carga. Estos cuerpos poderosos han usurpado los derechos del clero, y aun se han sustraído de la potestad de los obispos. Hay cabildos en donde éstos no tienen asiento ni voto; y sobre quítame allá esas pajas, les mueven pleitos ruidosísimos, formando cierta vanidad los que pueden matar más prelados a pesadumbres. Regularmente los obispos y cabildos están opuestos siempre entre sí; y he visto catedral en donde los canónigos tienen a menos el servir a los obispos en las misas pontificales. Cada catedral es una isla en medio de la diócesis, y el clero de las parroquias no tienen más atadura con el de la matriz que el nombre de protección que se han abrogado los cabildos, y rara vez llega a efecto si no la mueve su propio interés. El segundo orden jerárquico de la Iglesia, que es el de los curas, es mirado con un desprecio harto irregular, y los párrocos, que son por naturaleza los consejeros y coadjutores de los obispos, apenas gozan alguna representación.

Las oposiciones a curatos, tan decantadas en nuestros tiempos, y en que regularmente triunfa la bachillería escolástica, da entrada al sacerdocio a muchos, a quien la miseria les obliga a tomarlo por oficio. La más rica parroquia es la que mueve más la vocación de estos candidatos; y aquella oposición cuenta con más firmas que tiene por objeto la pieza de más valor. Pastores mercenarios, que van buscando su propia conveniencia, se cuidan poco de las principales funciones de su ministerio, y dejando el predicar a los frailes y el administrar a los tenientes, se reducen a cobrar y hacer valer las rentas decimales. El establecimiento de parroquias ha venido a ser harto desproporcionado por la piadosa manía de mantener las antiguallas a cualquiera costa. El quitar una parroquia donde ya no han quedado parroquianos, se gradúa como un acto de irreligión; y el crear otra donde ha aumentado considerablemente la población, cuesta un pleito. Salamanca tiene veinte y cinco, y Madrid trece. Búsqueseme la proporción. Las parroquias se debían fijar a un cierto número de parroquianos, y si éstos crecían, aumentarlas, y si disminuían, suprimirlas. Un determinado número de sacerdotes es evidente que sólo es capaz de un determinado número de funciones eclesiásticas. Si cien cristianos necesitan un ministro, acreciéndoles cincuenta, la asistencia deberá ser muy escasa, y el rebaño padecerá la falta de pastor. La fija dotación de sacerdotes a las parroquias, y de rentas a los sacerdotes, son de la primera necesidad, procurando establecer la igualdad cuanto sea posible, principalmente entre los párrocos, a fin de

afirmarlos en los quicios de sus iglesias primeras, impidiendo haya pueblos destinados eternamente a ensayar mozalbetes.

La distribución de las funciones eclesiásticas y la seriedad de ellas son un poderoso incentivo de la religión, y el desterrar del culto cuanto huela a profano, la conserva en toda su pureza. Los templos no han de ser soberbios ni mezquinos: la majestad de Dios, a quien se consagran, es una en todas partes, y los fieles son igualmente acreedores a que se les proporcione una digna casa de oración en cualquier lugar.

La vida cenobítica, la eremítica y anacorética son esenciales al monacato, y el monacato, estado santísimo de la Iglesia de Dios, puerto seguro de las borrascas del mundo; mas la variedad de sacos pardos, blancos, azules, etc., que parece ha vuelto a introducir en la parte más escogida del cristiano aquello de "yo soy de Apolo", "yo soy de Cefas", "yo soy de Pablo", creo es susceptible de gran reforma.

Cartas Político-Económicas al Conde de Lerena.

12.13 LOS DERECHOS DEL HOMBRE

Libertad natural (*Derecho natural*), derecho que la naturaleza da a todos los hombres para disponer de sus personas y bienes, de la manera que juzguen más conveniente para su felicidad, con la restricción de hacerlo dentro de los términos de la ley natural, y sin abusos que perjudiquen a los demás hombres. Las leyes naturales son por lo tanto la regla y medida de esta *libertad,* pues aunque los hombres, en el primitivo estado de naturaleza, sean independientes los unos respecto de los otros, todos dependen de las leyes naturales, siguiendo las cuales deben dirigir sus acciones.

El primer estado que el hombre adquiere por naturaleza y que se estima por el más precioso bien que pueda poseer, es el estado de *libertad;* el hombre no puede ni cambiarse por otro, ni venderse, ni perderse, ya que, naturalmente, todos los hombres nacen libres, es decir sin sumisión alguna a la potestad de un amo, y nadie tiene sobre ellos derecho de propiedad.

En virtud de este estado, todos los hombres han recibido de la misma naturaleza el poder de hacer lo que deseen, disponiendo a su arbitrio de sus acciones y bienes, con tal de no obrar contra las leyes del gobierno al que se han sometido.

Encyclopédie s. v. *Liberté Naturelle.*

Igualdad natural es la existente entre todos los hombres por la constitución de su naturaleza solamente. Esta *igualdad* es el principio y fundamento de la libertad.

La igualdad natural o *moral* se funda pues sobre la humana constitución común a todos los hombres, que nacen, crecen, subsisten y mueren de idéntica manera.

Y pues la humana naturaleza es la misma en todos los hombres, es claro que, según el derecho natural, cada uno debe estimar y tratar a los demás,

como a tantos otros seres que le son naturalmente iguales, es decir, que son tan hombres como él.

De este principio de la *igualdad natural de los hombres* se desprenden varias consecuencias. Pasaré revista a las principales.

1.º De este principio resulta que todos los hombres son naturalmente libres, y que la razón no ha podido hacerles dependientes sino es para su felicidad.

2.º Que a pesar de todas las desigualdades producidas en el público gobierno por la diferencia de condiciones, por la nobleza, el poderío, las riquezas, etc., aquellos que están más encumbrados que los demás, deben tratar a sus inferiores como a seres que les son naturalmente iguales, evitando todo ultraje, no exigiendo de ellos más de lo que se les debe y exigiendo con humanidad lo que les es debido más incontestablemente.

3.º Que quienquiera no haya adquirido un derecho particular, en virtud del cual pueda exigir alguna preferencia, no debe pretender nada de los demás, antes al contrario les dejará gozar igualmente de los mismos derechos que para sí mismo se arroga.

4.º Que una cosa que es de derecho común debe ser o común en disfrute, o alternativamente poseída, o dividida en porciones iguales entre aquellos que tienen el mismo derecho, o con compensación equitativa y regulada; o finalmente si tal no es posible, se debe remitir la decisión a la suerte, expediente cómodo que evita toda sospecha de desprecio o parcialidad, sin disminuir en nada la estima de las personas que no fueron favorecidas. En fin, por decirlo todo, fundó con el juicioso Hooker sobre el principio incontestable de *igualdad natural,* todos los deberes de caridad, humanidad y justicia a los que están obligados los hombres los unos para con los otros; lo cual no sería difícil de demostrar.

El lector sacará otras consecuencias que nacen del principio de *igualdad natural* de los hombres. Advertiré únicamente que la violación de este principio ha establecido la esclavitud política y civil. De aquí ha resultado que, en los países sometidos al poder arbitrario, los príncipes, los cortesanos, los primeros ministros, los que manejan las finanzas, poseen todas las riquezas de la nación, mientras el resto de los ciudadanos no tienen más que lo necesario y la gran mayoría del pueblo gime en la pobreza.

Esto no obstante, no se me haga la injuria de suponer que por espíritu de fanatismo, yo apruebe en un Estado la quimera de la *igualdad* absoluta, que apenas puede crear una república ideal; yo hablo aquí solamente de la *igualdad natural* de los hombres, pero conozco sobradamente la necesidad de sus diferentes condiciones, de grados, de honores, de distinciones, de prerrogativas, de subordinaciones que deben reinar en todos los gobiernos. Incluso añado que la *igualdad natural* o *moral* no se opone a ello. En estado de naturaleza los hombres nacen evidentemente en la *igualdad*, pero imposible les sería permanecer en ella; la sociedad se la hace perder, y solamente vuelven a ser iguales por las leyes. Cuenta Aristóteles, que Faleas de Calcedonia había imaginado un medio

de igualar las fortunas en una república en que no fueren iguales. Quería que los ricos diesen dotes a los pobres, y que no recibiesen de ellos, y que los pobres recibiesen dinero para sus hijas y no diesen. "Pero —como dice el autor del *Esprit des lois*— ¿ha habido jamás república que se haya plegado a tal reglamento? Pues pone a los ciudadanos bajo condiciones cuyas diferencias son tan aparentes, que ellos mismos odiarían esta *igualdad* misma que se intentaba establecer, y que sería necio intentar introducir".

Enciclopédie s. v. *Egalité naturelle.*

Propiedad es el derecho que tiene cada uno de los individuos de los que se compone una sociedad civilizada, sobre los bienes que legítimamente ha adquirido.

Una de las miras principales de los hombres, al constituir sociedades civilizadas, ha sido la de asegurar la posesión tranquila de las ventajas que habían adquirido, o que podían adquirir. Han querido que nadie pueda incomodarlos en el disfrute de sus bienes, y para ello cada uno ha consentido en sacrificar una porción de lo que llamamos *impuestos,* para la conservación y mantenimiento de la sociedad entera. Con ello se ha querido procurar a los jefes que se habían elegido, los medios de mantener a cada particular en el disfrute de la porción que se había reservado. Por grande que haya podido ser el entusiasmo de los hombres, respecto a los soberanos a los que se sometían, jamás han pretendido darles un poder absoluto e ilimitado sobre todos sus bienes, jamás han contado con la necesidad de no trabajar sino para ellos. La adulación de los cortesanos, para los que los más absurdos principios no cuentan nada, ha querido a veces persuadir a los príncipes de que tenían un derecho absoluto sobre los bienes de sus súbditos; tan sólo los déspotas y los tiranos han adoptado máximas tan irracionales. El rey de Siam pretende ser dueño de todos los bienes de sus súbditos; el fruto de tan bárbaro derecho es que el primer rebelde afortunado se hace propietario de los bienes del rey de Siam. Todo poder que se funda sobre la fuerza, es destruido por la misma vía. En los estados que se guían por las leyes de la razón, las *propiedades* de los particulares están bajo la protección de las leyes; el padre de familia está seguro de disfrutar él mismo y de transmitir a su descendencia los bienes que con su trabajo ha reunido; los buenos reyes han respetado siempre las posesiones de sus súbditos: no han mirado los dineros públicos que les han sido confiados, sino como un depósito al que no les estaba permitido tocar para satisfacer sus frívolas pasiones, ni la codicia de sus favoritos, ni la rapiña de sus cortesanos.

Enciclopédie s. v. *Propriété.*

12.14 EL DESPOTISMO ILUSTRADO

Pero para esta Ilustración no se requiere más que libertad; y, por cierto, la más inofensiva entre todo lo que puede denominarse libertad, que es, concretamente, hacer en toda ocasión *uso público* de su razón. Pero entonces oigo gritar desde todas partes: ¡No razonéis! El oficial del ejército dice: ¡No razo-

néis, sino haced la instrucción! El consejero de Finanzas: ¡No razonéis, sino pagad! El sacerdote: ¡No razonéis, sino creed! (Sólo un único señor en el mundo dice: ¡Razonad cuanto queráis y sobre lo que queráis; pero obedeced!) Aquí hay por todas partes restricción de la libertad. ¿Pero qué tipo de restricción obstaculiza la Ilustración? ¿Cuál no la obstaculiza, sino que probablemente, incluso la fomenta? Yo respondo: el *uso público de su razón* tiene que ser en todo momento libre y sólo él puede producir la Ilustración entre personas; pero el *uso privado* de la misma puede permisiblemente con frecuencia ser muy estrechamente restringido sin que por eso se obstaculice gravemente el progreso de la Ilustración. Yo entiendo por uso público de su propia razón aquel que alguien, en cuanto *sabio,* hace de ella delante de todo el público del *mundo lector*. Uso privado llamo yo a aquel que a él le está permitido hacer de su razón en un determinado puesto o cargo que le ha sido encomendado. En algunos asuntos que se orientan al interés de la comunidad es necesario un cierto mecanismo, merced al cual algunos miembros de la comunidad tienen que comportarse de manera meramente pasiva para, mediante una unanimidad artificial, ser dirigidos por el gobierno hacia objetivos públicos o, al menos, ser retenidos para que no causen la destrucción de estos objetivos. Aquí, naturalmente, no está permitido razonar, sino que se debe obedecer. Pero en tanto en cuanto esta parte de la máquina se considera al mismo tiempo miembro de una comunidad, e incluso de la sociedad de ciudadanos del mundo y, por tanto, en calidad de erudito que se dirige por medio de escritos a un público en el sentido propio de la palabra, entonces puede, naturalmente, razonar sin que por ello se resientan los asuntos a los que él está afecto en parte como miembro pasivo.

Así, sería pernicioso que un oficial al que le ha sido ordenado algo por sus superiores, quisiera, en servicio, sutilizar en voz alta sobre la conveniencia o utilidad de esa orden; él debe obedecer. Pero no se le puede vedar lícitamente que haga, en cuanto sabio, observaciones sobre el servicio militar y las exponga a su público para que éste las juzgue. El ciudadano no puede negarse a satisfacer los impuestos que le han sido fijados; incluso, puede ser castigada una censura indiscreta de tales impuestos, cuando deben ser satisfechos por él, como escándalo (que podría ocasionar una oposición o resistencia general). Pero éste mismo, pese a eso, no actúa en contra del deber de ciudadano cuando, como sabio, manifiesta públicamente su opinión contra la inmoralidad o incluso contra la injusticia de tales requisitorias. De igual modo un sacerdote está obligado a predicar a los oyentes de su catequesis y a sus feligreses de acuerdo con el credo de la Iglesia, a la que él sirve, puesto que ha sido admitido con esa condición. Pero como sabio tiene plena libertad, e incluso es el llamado a ello, para comunicar al público todas sus ideas cuidadosamente comprobadas y bienintencionadas sobre lo que haya de erróneo en aquel credo, y sus propuestas para una mejor organización de las entidades religiosas y eclesiásticas. Tampoco hay en esto nada que pueda ser recusado como cargo de conciencia, puesto que lo que él enseña como consecuencia de su cargo, en cuanto comisionario de la Iglesia, lo presenta como algo ante lo cual él no tiene libre potes

tad de acuerdo con su propio buen parecer, sino como algo que él está encargado de transmitir de acuerdo con unas prescripciones y en nombre de otro. El dirá: nuestra Iglesia enseña esto o aquello; ésos son los testimonios de que él se sirve. Y él saca entonces todo el provecho práctico para su feligresía de unas normas que él mismo no firmaría con plena convicción, pero a cuya exposición, no obstante, puede declararse dispuesto porque, ciertamente, no es del todo imposible que en ellas haya verdad; y en cualquier caso, por lo menos no se encontrará en ellas nada que contradiga a la religión interna. Pues si él creyera encontrar en ellas algo de esto último, no podría desempeñar su cargo en conciencia; tendría que deponerlo. El uso, pues, que un docente comisionario hace de su razón ante su comunidad es meramente un *uso privado;* porque ésta, por grande que sea, no es nunca nada más que una congregación doméstica; y, teniendo esto en cuenta, él, como sacerdote, no es libre —y no le está permitido serlo— porque desempeña un encargo ajeno. En cambio, como sabio que habla mediante escritos al verdadero público, esto es, al mundo, y, por tanto, el clérigo cuando hace *uso público* de su razón, disfruta de ilimitada libertad para servirse de su propia razón y para hablar desde su propia persona. Pues el que los tutores del pueblo (en cuestiones espirituales) sean a su vez menores de edad, es una incongruencia que desemboca en la perpetuación de las incongruencias.

M. KANT: *Contestación a la pregunta. ¿Qué es la Ilustración?*

12.15 LA RACIONALIZACIÓN ADMINISTRATIVA

El mapa general de la Península nos representa cosas ridículas de unas provincias encajadas en otras, ángulos irregularísimos por todas partes, capitales situadas a las extremidades de sus partidos, intendencias extensísimas e intendencias muy pequeñas, obispados de cuatro leguas y obispados de setenta, tribunales cuya jurisdicción apenas se extiende fuera de los muros de una ciudad y tribunales que abrazan dos o tres reinos; en fin todo aquello que debe traer consigo el desorden y la confusión...

La igualdad en la división de las provincias es el cimiento de la buena administración económica, civil y militar; es el gran fundamento de la exactitud en el arte de calcular, y es la única que nos puede poner en estado de fomentar este gigante cuerpo de la monarquía.

Cartas político-económicas al conde de Lerena.

12.16 LA REFORMA DE LA EDUCACIÓN

Yo no me detendré en asegurar a la Sociedad [de Amigos del País de Asturias] que estas luces y conocimientos sólo pueden derivarse del estudio de las ciencias matemáticas, de la buena física, de la química y de la mineralogía; facultades que han enseñado a los hombres muchas verdades útiles, que han desterrado del mundo muchas preocupaciones perniciosas, y a quienes la agri-

cultura, las artes y el comercio de Europa deben los rápidos progresos que han hecho en este siglo. Y en efecto, ¿cómo será posible sin el estudio de las matemáticas, adelantar el arte del dibujo, que es la única fuente donde las artes pueden tomar la perfección y el buen gusto? Ni ¿cómo se alcanzará el conocimiento de un número increíble de instrumentos y máquinas, absolutamente necesarias para asegurar la solidez, la hermosura y el cómodo precio de las cosas? ¿Cómo, sin la química, podrá adelantarse el arte de teñir y estampar las fábricas de loza y porcelana, ni las manufacturas trabajadas sobre varios metales? Sin la mineralogía, la extracción y beneficio de los más abundantes mineros ¿no sería tan difícil y dispendiosa, que en vano se fatigarían los hombres para sacarlos de las entrañas de la tierra? ¿Quién, finalmente, sin la metalurgia, sabrá distinguir la esencia y nombre de los metales, averiguar las propiedades de cada uno, y señalar los medios de fundirlos, mezclarlos, purificarlos y convertirlos, y los de darles color, brillo, dureza o ductilidad, para hacerlos servir a toda especie de manufacturas?

JOVELLANOS: *Discurso sobre la necesidad de cultivar en el Principado el estudio de las ciencias naturales* (1782).

Del Instituto en general.

1. Este establecimiento será perpetuamente conocido con el título de *Real Instituto Asturiano de náutica y mineralogía.*

4. Su divisa serán estas palabras: *Quid verum, quid utile,* que indicarán perpetuamente los objetos y fines de su institución.

7. El objeto general del Instituto será la enseñanza elemental de las ciencias exactas y naturales.

9. El fin particular y determinado a que se encaminará toda la enseñanza, será doctrinar hábiles y diestros pilotos para el servicio de la marina real y mercante, y buenos mineros para el beneficio de las minas de aquel Principado, y señaladamente las de carbón de piedra.

10. Su fin más general y extendido será difundir por el mismo Principado los conocimientos útiles en beneficio de la educación noble y popular y de la pública ilustración.

JOVELLANOS: *Ordenanza para el Real Instituto Asturiano* (1793).

LA CODIFICACIÓN 12.17

Nuestras leyes dirá vmd., tienen mucho de bueno: bien lo creo: lo mismo sucedía a las de Dracón y de Mahoma. ¿Sería por ventura escuchado un legislador que contradijese completamente todos los principios de la moral? ¿Pero son consiguientes entre sí, claras, precisas, análogas a nuestras costumbres, a nuestra política, a las luces del siglo en que vivimos? ¿Están observadas? ¿No causa su aplicación un mal mucho mayor que el que debían evitar?

¡Ah! no es mi sensibilidad la que en este punto habla, no: es toda mi alma, acusando de lentitud a los cielos, y provocando su rayo vengador para que des

cienda sobre este horrible edificio de jurisprudencia, que con la sagrada y fatal inscripción de la ley no es en realidad más que una cueva humedecida en sangre, donde cada pasión atormenta y devora impunemente sus víctimas. No, amigo mío: mi entendimiento solo es el que recorre con espanto aquella mole inmensa e incoherente de teocracia, de republicanismo, de despotismo militar, de anarquía feudal, de errores antiguos y de extravagancias modernas: aquella mole de treinta y seis mil leyes, con sus formidables comentadores; y no titubeo un instante: prefiero a la subsistencia de tan monstruosa tiranía la libertad, los riesgos y los bosques de la naturaleza. Me atrevo a decirlo, ningún bien, ningún alivio, ningún proyecto útil es compatible con nuestro sistema de jurisprudencia. El despotismo sin leyes causaría un daño menor.

Por consiguiente, a la enseñanza de la jurisprudencia debe preceder la formación de ésta en un código civil y criminal, que debe confiarse enhorabuena a algunos magistrados instruidos, pero a la cual deben también concurrir hombres desprendidos de aquellas preocupaciones de cuerpo, de oficio y de hábito, harto poderosas. Un código arreglado a los verdaderos principios será siempre fácil y obra de poco tiempo. ¿De qué se trata?, ¿de asegurar la libertad y la propiedad de los individuos con toda la fuerza común? Pues suprímanse los tomos enormes dedicados a dirigir a los ciudadanos donde sus intereses sólo basta, los que prohiben lo que a nadie perjudica, los que han consagrado nuestras preocupaciones y nuestras predilecciones necias: veremos entonces lo poco que queda verdaderamente útil o necesario de toda aquella indigesta compilación.

CONDE DE CABARRÚS: *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública* (1792).

12.18 DESVINCULACIÓN Y DESAMORTIZACIÓN

La Sociedad, señor, penetrada de respeto y confianza en la sabiduría y virtud de nuestro clero, está tan lejos de temer que le sea repugnante la ley de amortización, que antes bien cree que si S. M. se dignase de encargar a los reverendos prelados de sus iglesias que promoviesen por sí mismos la enajenación de sus propiedades territoriales para volverlas a las manos del pueblo, bien fuese vendiéndolas y convirtiendo su producto en imposiciones de censos o en fondos públicos, o bien dándolas en foros o en enfiteusis perpetuos y libres de laudemio, correrían ansiosos a hacer este servicio a la patria con el mismo celo y generosidad con que la han socorrido siempre en todos sus apuros. (...)

La primera providencia que la nación reclama de estos principios, es la derogación de todas las leyes que permiten vincular la propiedad territorial. Respétense en hora buena las vinculaciones hechas hasta ahora bajo su autoridad; pero pues han llegado a ser tantas y tan dañosas al público, fíjese cuanto antes el único límite que puede tener su perniciosa influencia. Debe cesar por consecuencia la facultad de vincular por contratos entre vivos, y por testamento por vía de mejora, de fideicomiso, de legado, o en otra cualquiera forma, de manera que conservándose a todos los ciudadanos la facultad de disponer de todos sus bienes en vida y muerte, según las leyes, sólo se les prohíba esclavizar

la propiedad territorial con la prohibición de enajenar, ni imponerle gravámenes equivalentes a esta prohibición.

G. M. DE JOVELLANOS: *Informe... en el Expediente de Ley Agraria* (1794).

LA ÚNICA CONTRIBUCIÓN **12.19**

Proyecto que reduce las rentas del rey a una proporción geométrica, con el establecimiento de un *Diezmo real,* que produciendo una renta considerable y suficiente para todas las necesidades del Estado, podrá dar paso a la supresión de la *Talla,* los servicios, las aduanas provinciales, los diezmos del clero y demás imposiciones onerosas a cargo del pueblo, cualesquiera fuere su naturaleza; con excepción de la gabela que se reduciría a su mitad o dos tercios de lo que ahora es; de las Aduanas que se relegarían a sólo las fronteras, y con gran disminución; de los viejos dominios de nuestros reyes y demás rentas fijas y razonables, de las que se hablará en el cuerpo de estas Memorias.

VAUBAN: *Dîme royale* (1707).

Propónese la idea de una sola contribución real.

En todos cuantos papeles, y representaciones que he visto de ministros, y personas celosas que hablan de estos derechos, convienen sin discrepancia, en que son el principal motivo de los perjuicios que se experimentan, y que el único remedio es quitarlos, y reducirlos *a un solo tributo;* y creo que apenas habrá persona de inteligencia, que no sea de este mismo dictamen: En lo que no concuerdan es, en el equivalente, en que ha de refundirse; pero dejando en su estimación lo que han propuesto personas de tantas circunstancia, diré el que me parece más seguro, con la satisfacción, de que ni es nuevo, ni es mío el pensamiento.

El medio que me parece más proporcionado para establecer *una contribución útil, y justificada,* es el que tiene ya su principio en *Cataluña;* y se reduce, a que, cesando absolutamente todos los tributos y derechos que se fundan en alcabalas, cientos, servicio ordinario, millones, sisas, y nuevos impuestos, inclusa la alcabala del viento, quinto, y millón de nieve, y todos los demás ramos que se comprenden bajo el nombre de rentas reales y provinciales, como también el repartimiento de paja, camas, luz, leña, y todos los que son gabelas, se establezca en lugar de ellas *una sola contribución de un cinco por ciento,* en dos especies de tributo; *uno meramente real, cierto, y perpetuo; y otro personal,* considerando el mismo cinco por ciento del trabajo personal de cada uno, según su arte y su ejercicio.

M. DE ZABALA: *Miscelánea económico-política* (1732).

Capítulo 13
FISIOCRACIA Y LIBRECAMBIO

La búsqueda de la racionalidad y la aspiración a descubrir las leyes generales de los movimientos económicos, de manera semejante a lo sucedido en el campo de las ciencias físico-naturales, determina la aparición en el siglo XVIII de una teoría económica liberada por vez primera de toda adherencia teológica o moral. En su nacimiento influyen conjuntamente el racionalismo de Leibniz y la ciencia físico-matemática que, con Newton, ha alcanzado un momento decisivo en su desarrollo. Se pretende alcanzar resultados semejantes a los logrados en la ciencia de la naturaleza y para ello se adopta el método analítico con objeto de descubrir las leyes que permitirán explicar los fenómenos económicos dentro de un sistema lógicamente coherente de relaciones causales. De aquí la afirmación de la existencia de un orden económico natural, que las leyes positivas han enmascarado, sin lograr ocultarlo por entero y que ahora es preciso recuperar en su carácter originario **[1]**.

Los principios fundamentales del orden natural son: 1.º la *ley del interés* enunciada por Quesnay al decir: *El individuo busca la máxima satisfacción con el menor esfuerzo*. El interés individual es reconocido como la fuerza decisiva que opera en los fenómenos económicos a los que proporciona orden y cohesión de manera

semejante a la acción de las masas en física, que al crear la fuerza de gravedad mantienen unido el sistema planetario.

2.º *ley de la acumulación*, que identifica la utilidad social con la suma de las utilidades individuales.

3.º *ley de la armonía* por la que la persecución individual del interés no provoca antagonismos sociales.

4.º *ley de la libertad* por la que la máxima satisfacción de la sociedad es resultado, siempre que prevalezcan condiciones de competencia perfecta (*orden natural*), de la libertad del individuo en la persecución de su personal interés **[2]**.

La conclusión a que conducen los anteriores principios se resumen en el conocido *slogan* del nuevo pensamiento económico: *laissez faire, laissez passer, le monde va de lui-même.*

La *fisiocracia*, con una vigencia de poco más de un cuarto de siglo, es la primera escuela económica propiamente tal que surge en la Historia y tiene en el *Tableau économique* (1758) de Quesnay su obra más representativa. El *Tableau* es el primer intento de formular una explicación sistemática del mecanismo de los cambios y la naturaleza del equilibrio económico. Las afirmaciones fundamentales de la nueva doctrina están constituidas por: 1.º *teoría de la producción* que hace de la tierra el único bien que produce un aumento objetivo de riqueza, es decir una renta (*produit net*) **[3]**, en tanto la industria y el comercio no hacen sino transformar o transportar los productos, sin aumento ninguno en la cantidad de bienes **[4]**. De este planteamiento se deriva una división del trabajo en *productivo* (agrícola) y *estéril* (industrial y mercantil) que a su vez determina una clasificación de la sociedad en clases: *productiva, estéril y distributiva*, formada esta última por los propietarios cuyas rentas sirven para distribuir el *produit net* en el cuerpo social;

2.º *teoría de la circulación* de la que el zigzag de Quesnay es el primer modelo económico **[5]**;

3.º *teoría de la distribución* que les lleva a propugnar la libertad mercantil [6] como característica del orden natural y a definir proyectos de única contribución [7] que teóricamente gravaría a la agricultura, única actividad productora de renta, aunque en realidad trataba de alcanzar a los estamentos privilegiados, titulares de la gran propiedad agrícola y al mismo tiempo exentos de contribuciones.

Las tesis fisiocráticas constituyen el punto de partida del pensamiento librecambista que aceptando los mismos supuestos doctrinales formula una nueva teoría económica. El *librecambio* acepta el principio del interés personal que hace a cada hombre el mejor juez de su propio bien, combinándolo con la idea de una armonía universal que hace que cada individuo, al tiempo que persigue su propio interés, colabore en el bien común [8]. El mercado libre (orden natural) es suficiente a garantizar el equilibrio económico dentro del máximo individual de riqueza, razón por la que se propugna la limitación de las funciones del gobierno a aquellas actividades (defensa, justicia, obras públicas, garantía de la libre concurrencia) que el interés individual no promovería, prohibiéndole toda intervención en las restantes cuestiones por cuanto no serviría sino a reducir los beneficios [9].

La teoría económica se había señalado como objetivos: determinar la causa última del *valor* de los productos y descubrir la ley natural de la *distribución* de los bienes en el cuerpo social. Dentro del esquema mencionado y en relación con estos fines la aportación fundamental de Adam Smith es la formulación de la *teoría del valor trabajo*, que iba a permitir la elaboración de un modelo económico que será considerado como equivalente a la ley newtoniana de la gravitación universal. Al analizar el valor Smith distingue entre dos sentidos posibles del término, según se aluda a la utilidad que un bien proporciona al que lo tiene (*valor en uso*) o a la capacidad de permutarlo por otros (*valor*

en cambio), para quedarse con este último, único cuantificable, como la expresión económica del valor **[10]**. Para que un bien posea valor, es necesario que lleve incorporado un trabajo humano, el cual es además el factor decisivo en su determinación: «El trabajo es la medida real del valor en cambio, de todas las mercancías» **[11]**.

La determinación del valor pone a Adam Smith ante el problema de distinguir entre la *cantidad de trabajo* incorporado y la cantidad de trabajo adquirible en cambio (*valor del trabajo*). Mientras unas veces afirma que el valor de una mercancía A se mide por la cantidad de trabajo que lleva incorporada, mantiene en otras que tal medida depende de la cantidad de trabajo incorporado a otra mercancía B por la que se trueca la primera **[12]**, diferencia que trata de salvar suponiendo que la primera equivalencia correspondería únicamente a la época anterior a la división del trabajo (especialización), siendo la segunda la que desde entonces impera.

El esquema se complica a partir del momento en que surge la acumulación de capital en manos de particulares, quienes lo usarán combinándolo con el trabajo de otros individuos para producir bienes, cuyo precio se dividirá entre la retribución del trabajador (*salario*) y el beneficio del capitalista (*ganancia*). Lo mismo ocurre con la tierra, cuando su utilización en virtud de la apropiación por los particulares deja de ser libre, circunstancia que determina el pago de una *renta:* en este momento el producto íntegro del trabajo deja de pertenecer al obrero para distribuirse en tres partes: *salario*, *ganancia* del capital y *renta* de la tierra **[13]**. El *precio natural* de las mercancías retribuye exclusivamente los gastos reproductivos de los elementos que participan en la producción de bienes, es decir, paga por el trabajo y el capital que necesita, el precio que permite su renovación. Si en alguna ocasión el precio de un producto en el mercado supera o no llega

a su precio natural, la libertad mercantil es suficiente para que se restablezca automáticamente el equilibrio entre ambos precios [14].

Salarios y utilidades están en razón inversa y, aunque éstas son el resultado de un *produit net* que tiene su origen en el trabajo, la evolución espontánea de la economía conducirá a un perfeccionamiento que implica su desaparición, por cuanto el aumento de capital tenderá, por la competencia propia del mercado libre, a reducir los beneficios, al tiempo que favorecerá el aumento de los salarios. La reducción de los precios al nivel de los costos de producción terminará por hacer desaparecer la ganancia [15].

Frente a la imagen optimista con que se cierra el análisis de Adam Smith, se alza un grupo de teóricos que, admitiendo como *aquél la existencia de un orden económico natural*, *afirman* sin embargo que, en lugar de conducir a un máximo de armonía, desemboca inevitablemente en situaciones de conflicto, bien entre las necesidades y los recursos (Malthus), bien entre las clases sociales (Ricardo).

El Ensayo sobre el principio de población (1798), fuertemente condicionado por la circunstancia concreta del momento histórico en que se escribe, trata de liberar a la sociedad inglesa de las obligaciones hacia los pobres, haciendo a éstos responsables de su penosa situación. Para Malthus las leyes económicas que rigen el desarrollo de la población, la producción y la distribución de bienes son leyes naturales y por tanto inmutables, aunque no conduzcan a la prosperidad por cuanto «la naturaleza es avara y el hombre prolífico». La ley de los rendimientos decrecientes de Turgot (la aplicación creciente de unidades de un factor variable —trabajo— a otro constante —tierra— determina, a partir de un cierto momento, rendimientos decrecientes) le lleva a formular el *principio de la población*, que tiende a crecer en progresión geométrica mientras las subsistencias lo hacen sólo en progresión aritmética, de lo que se deriva una

constante situación conflictiva, que sólo se resuelve mediante la continencia moral y la miseria **[16]**.

Ricardo, autor de unos *Principios de Economía Política* (1817) desarrolla de manera sistemática las cuestiones planteadas por Adam Smith hasta alcanzar una más rigurosa definición de sus conceptos y leyes. La teoría del valor experimenta en la obra de Ricardo una doble simplificación. Por una parte supera la vacilación de Adam Smith entre *cantidad* y *valor* del trabajo al hacer de la primera la medida única del valor **[17]**, en tanto reduce los tres factores determinantes del precio en Adam Smith a sólo el trabajo, al considerar el capital como trabajo anterior acumulado **[18]** y negar el carácter universal de la renta. Es la desproporción entre la tierra disponible y la población la que, al hacer necesaria la explotación de tierras de inferior calidad y por tanto de más bajos rendimientos, determina la aparición de una renta que no es sino la diferencia de rendimiento para trabajos iguales (*teoría diferencial de la renta*) **[19]**.

El valor del producto se descompone, por tanto, solamente, entre el salario del trabajador y las utilidades del empresario, con lo que los intereses de uno y otro serán naturalmente antagónicos. El trabajo es una mercancía y su precio resulta determinado por la concurrencia, que tiende a fijarlo en el costo de producción y a estabilizarlo a un nivel próximo a un mínimo psico-fisiológico (*ley de bronce de los salarios*) **[20]**. Este nivel mínimo de salario implica que se incorpora a la mercancía un trabajo superior al correspondiente al salario percibido, diferencia (*plusvalía*) que favorece la acumulación de capital en manos del empresario **[21]**. En una sociedad industrializada, al antagonismo entre capitalista y trabajador se añade, finalmente, el enfrentamiento de ambos, que desean subsistencias baratas, con los agricultores que aspiran por el contrario a altos precios para sus productos.

Textos 13

La ley natural 13.1

Para conocer el orden de los tiempos y lugares, para regular la navegación y asegurar el comercio, ha sido preciso observar y calcular con precisión las leyes del movimiento de los cuerpos celestes; pues igualmente es preciso, para conocer la extensión del derecho natural de los hombres reunidos en sociedad, adaptarse a las leyes naturales constitutivas del mejor gobierno posible. Este gobierno al que los hombres deben estar sujetos consiste en el orden natural y en el orden positivo, los más ventajosos para los hombres reunidos en sociedad.

Los hombres reunidos en sociedad deben pues estar sujetos a las leyes naturales y a las leyes positivas.

Las leyes naturales son físicas o morales.

Entendemos aquí por ley física *el curso regulado de todo acontecimiento físico de orden natural, evidentemente más ventajoso para el género humano.*

Entendemos aquí por ley moral *la regla de toda acción humana de orden moral conforme al orden físico, evidentemente más ventajoso para el género humano.*

Estas leyes forman un conjunto que llamamos *ley natural*. Todos los hombres y todas las potencias humanas deben estar sometidas a estas leyes soberanas, instituidas por el Ser Supremo; son inmutables e irrefragables, y las mejores leyes posibles: por consiguiente la base del gobierno más perfecto y la regla fundamental de todas las leyes positivas; porque las leyes positivas no son sino leyes de manutención relativas al orden natural, evidentemente más ventajoso para el género humano.

Las leyes positivas son *reglas auténticas establecidas por una autoridad soberana, para fijar el orden de la administración del gobierno, para asegurar la defensa de la sociedad, para hacer observar regularmente las leyes naturales, para reformar o mantener los usos y costumbres introducidos en la nación, para regular los derechos particulares de los sujetos en relación con sus diferen-*

tes estados, para determinar el orden positivo en los casos dudosos, reducidos a probabilidades de opinión o de conveniencia, para asentar las decisiones de la justicia distributiva. Pero la primera ley positiva, la ley fundamental de todas las otras leyes positivas, es la *institución de la instrucción pública y privada de las leyes del orden natural,* que es la regla soberana de toda legislación humana y de toda conducta civil, política, económica y social. Sin esta institución fundamental, los gobiernos y la conducta de los hombres no pueden ser más que tinieblas, extravíos, confusión y desórdenes; porque sin el conocimiento de las leyes naturales, que deben servir de base a la legislación humana y de reglas soberanas para la conducta de los hombres, no hay evidencia alguna de lo justo y lo injusto, de derecho natural, de orden físico y moral, ninguna evidencia de la distinción esencial del interés general y del interés particular, de la realidad de las causas de la prosperidad y de la decadencia de las naciones; ninguna evidencia de la esencia del bien y del mal moral, de los derechos sagrados de los que mandan y de los deberes de aquellos a los que el orden social ha prescrito la obediencia.

La legislación positiva consiste pues en la declaración de las leyes naturales, constitutivas del orden evidentemente más ventajoso posible para los hombres reunidos en sociedad. Podríamos decir simplemente del más ventajoso posible para el soberano; porque aquello que es realmente lo más ventajoso para el soberano es lo más ventajoso también para sus súbditos. Solamente el conocimiento de estas leyes supremas puede asegurar constantemente la tranquilidad y prosperidad de un imperio; y mientras más se aplique una nación a esta ciencia tanto más el derecho natural dominará en ella y más regular será el orden positivo. En tal nación no se propondrá una ley que no sea razonable, pues tanto el gobierno como los ciudadanos advertirán de inmediato su absurdo.

El fundamento de la sociedad es la subsistencia de los hombres, y las riquezas que son necesarias para la fuerza que debe defenderlos. Así no habría sino la ignorancia que podría, por ejemplo, favorecer la introducción de leyes positivas contrarias al orden de la reproducción y del reparto regular y anual de las riquezas del territorio de un reino. Si la antorcha de la razón ilumina al gobierno, todas las leyes positivas, nocivas a la sociedad y al soberano desaparecerán.

F. Quesnay: *Le droit naturel* (1765).

Se entiende por ley física constitutiva del gobierno, *la marcha regulada de todo acontecimiento físico de orden natural evidentemente más ventajosa para el género humano.* Se entiende por una ley moral constitutiva del gobierno, *la marcha regulada de toda acción moral de orden natural, evidentemente más ventajosa para el género humano.* Estas leyes forman conjuntamente lo que llamamos ley natural.

Estas leyes han sido establecidas a perpetuidad por el Autor de la naturaleza, para la reproducción y la distribución continua de los bienes que son ne-

cesarios, para las necesidades de los hombres reunidos en sociedad, y sometidos al orden que tales leyes les prescriben.

Estas leyes irrefragables, constituyen el cuerpo moral y político de la sociedad, con el concurso regular de los trabajos y de los intereses particulares de los hombres, instruidos por estas mismas leyes para cooperar con el mayor éxito posible en el bien común, asegurando la distribución más ventajosa posible para todas las distintas clases de hombres de la sociedad.

Estas leyes fundamentales, que en modo alguno son de institución humana, y a las que todo humano imperio debe sujetarse, constituyen el derecho natural de los hombres, dictan las leyes de la justicia distributiva, establecen la fuerza que debe garantizar la defensa de la sociedad, contra las empresas injustas de las potencias internas o externas, de las que debe asegurarse, y fundan una renta pública capaz de satisfacer todos los gastos necesarios para la seguridad, el orden público y la prosperidad del Estado.

F. QUESNAY: *Le despotisme en Chine* (1767).

EL ORDEN NATURAL 13.2

El consumo, y por consiguiente la reproducción, he aquí los dos objetos capitales que interesan a la humanidad. A estos dos objetos se ligan directa o indirectamente todos los deberes y todos los derechos recíprocos que los hombres contraen entre sí. Por ello, estos dos objetos son la ocasión que forma los diversos estados que componen una sociedad, los unos disponen las tierras para recibir el cultivo, otros las cultivan, otros preparan las producciones que ellas dan, y aumentan su utilidad con su ingenio. Otros finalmente están encargados del cuidado de mantener el orden de los deberes y derechos recíprocos que estas diferentes clases tienen entre sí, en razón de la necesidad que mutuamente tienen las unas de las otras.

La mutua necesidad de que hablo, es natural y no ficticia. El consumo es la medida de la reproducción. Es preciso que haya hombres que se ocupen de facilitar el consumo, como necesario es que los haya para ocuparse de hacer renacer y multiplicar las producciones. Sin embargo, esta distribución de los trabajos y tareas de la sociedad no es posible más que si la seguridad de los derechos recíprocos está suficientemente establecida. Tal seguridad es el vínculo común de toda sociedad, ella permite que la medida de los deberes y derechos esté en todos los casos, natural y necesariamente determinada por una competencia que es el fruto natural y necesario de la libertad.

El resultado de este conjunto. no es menos necesario que fácil de comprender: cada cual conserva su libertad y por consiguiente sus derechos de propiedad en toda su amplitud natural y primitiva; cada cual sin otro interés que el de variar y multiplicar su disfrute, resulta ser un medio del que se vale el orden para aumentar la suma de disfrutes en provecho común de toda la sociedad. De ello vemos surgir la mayor abundancia posible de producciones, mientras que, sobre una base tal, la industria se alza a su mayor grado posible y con el concurso de estas dos ventajas se adquiere el mejor estado posible, por

parte de la mayor población posible. Tales son los bienes que debemos a la libertad, pero no hay libertad sin seguridad, por tanto sólo este último objeto deberá ahora fijar nuestra atención. Por ello nos queda examinar cómo las instituciones, que con ella se relacionan, se hallan todas comprendidas en la ley de la propiedad.

¿Acaso es preciso una superior inteligencia para comprender que ciertos deberes y derechos son absolutamente incompatibles con la arbitrariedad? ¿Los primeros conocimientos que acabamos de descubrir en los hombres no bastan acaso para que adviertan que la arbitrariedad y el derecho de propiedad son dos cosas contradictorias? ¿Acaso no se han reunido en sociedad para poner tal derecho fuera del alcance de la arbitrariedad? En una palabra, su objeto es mantener el derecho de propiedad y la libertad *en toda su extensión natural;* ellos han reconocido la justicia y la necesidad de obrar así; he aquí la base de todas las convenciones sociales; he aquí *la razón primitiva y esencial* de todas sus leyes positivas. (...)

Contemplad ahora cómo cada una disfruta, tanto en particular como en común, del mejor estado posible; quiero decir del mejor estado que física y socialmente les sea posible procurarse realmente. ¿En qué consiste esta ventaja? Consiste en la mayor libertad posible de disfrutar de sus derechos de propiedad, a fin de sacar de ellos el mayor partido posible. Ahora bien, es evidente que la libertad no puede ser más íntegra, más completa, que la que nos es garantizada a perpetuidad. Cada uno de nosotros es perfectamente libre de emplear sus bienes inmobiliarios, sus riquezas muebles, su persona, su industria, su talento, de la manera más conveniente a su interés personal. Cada uno de nosotros tiene la garantía de que los frutos de sus trabajos no le serán arrebatados, que de ellos sacará el mayor provecho que pueda prometerse, y de que en tal capítulo no conoce otras leyes sino son las de la competencia, que resulta, natural y *necesariamente* de una libertad igual en los demás hombres. Cada uno de nosotros, en virtud de esta plena y entera libertad, y aguijado por el deseo de gozar de ella, se emplea según su estado, en cambiar, multiplicar y perfeccionar los objetos de disfrute que deben repartirse entre todos, y aumenta así la suma de felicidad común, al aumentar la que le es personal.

Advertid aquí el precio inestimable del orden simple y natural que acaba de establecerse. Cada hombre es instrumento de la felicidad de los demás, y la felicidad de uno solo parece comunicarse como el movimiento. Tomad a la letra este modo de hablar: cualesquiera sea la naturaleza de los esfuerzos que hacéis para acrecer la suma de vuestro disfrute —ya sea que los resultados de estos esfuerzos procuren una mayor abundancia de producciones, ya el que rindan otros servicios a la sociedad— lo cierto es que ellos no os serán pagados sino en razón de su utilidad; que la competencia no os permitirá explotar a nadie; que balanza en mano, ella ajustará los valores venales de todas las cosas y de todas las acciones que entran en el comercio, que mediante esta policía rigurosa, a cuya autoridad nadie puede sustraerse, el equilibrio se verá continuamente sostenido en los cambios. Nadie podrá disfrutar o enriquecerse con detrimento de los demás. Por consiguiente ya no existirán más esas desmesura-

das fortunas a las que vemos engullir una multitud de otras fortunas, ni esos amontonamientos suntuosos de riquezas superfluas que, distraídas de la circulación, dejan a una parte de los miembros del cuerpo social secarse y morir faltos de sustancia. Así cada uno, de la suma total de la común felicidad, tomará la suma particular que debe pertenecerle. Yo ignoro si en tal estado veremos desgraciados, pero si los hubiere, será en bien parvo número, y el de los dichosos es tan grande, que no debemos preocuparnos por la asistencia que aquéllos hubieran menester. (...)

Así, sin otra ley que la de la propiedad, sin más conocimientos que los *de la razón esencial y primitiva* de toda las leyes, sin otra filosofía que la que la naturaleza enseña a los hombres, vemos que se constituye una sociedad que goza de la mayor consistencia política en el exterior, y de la mayor prosperidad en lo interno, vemos que se establece entre nosotros una reciprocidad de deberes y derechos, una *fraternidad,* que nos interesa a todos en la mutua conservación, y cuyos sagrados vínculos abrazan y tienen ligados con nosotros a todos los pueblos extranjeros.

Y no os preocupe ahora ni nuestra moral ni nuestras costumbres, pues es socialmente imposible que ambas no sean conformes a sus principios; es socialmente imposible que hombres que viven bajo leyes tan simples, y que han llegado al conocimiento de la justicia absoluta, no se sometan a un orden que tiene a la justicia por base esencial, y cuyas ventajas ilimitadas les son evidentes; de manera que humanamente hablando es forzoso que sean los más virtuosos. Para que tales hombres puedan corromperse, es preciso que comiencen por caer en una ignorancia que no se puede imaginar, pues va contra natura el pasar de la pública evidencia al error, pues cada cual está ligado por su personal interés a la conservación de tal evidencia; porque, finalmente, es fácil, y conforme al orden, el perpetuar tal evidencia por medio de la instrucción, tomando las medidas pertinentes, para que todos los miembros del cuerpo social puedan participar en ello.

MERCIER DE LA RIVIERE: *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767).

EL «PRODUIT NET» 13.3

La posición del campesino es muy diferente (de la del obrero asalariado). La tierra, independientemente de cualquier otro hombre y de toda convención, le paga el precio de su trabajo. La naturaleza no regatea con él para obligarle a contentarse con sólo lo necesario... Lo que ella da no está proporcionado ni a sus necesidades, ni a una evaluación convencional del precio de sus jornadas: es el resultado físico de la fertilidad del suelo y de la justeza, más que de la dificultad de los medios que él ha empleado para hacerlo fecundo. En cuanto el trabajo del campesino produce por encima de sus necesidades, puede, con este excedente que la naturaleza le otorga en puro don, por encima del salario de sus penas, comprar el trabajo de los demás miembros de la sociedad

Estos, al venderle, no ganan sino su vida, en tanto que el campesino recoge,

además de su subsistencia, una riqueza independiente y disponible que él no ha comprado y que él vende. El es pues la única fuente de riquezas que con su circulación animan todos los trabajos de la sociedad, porque es el único cuyo trabajo produce por encima del salario del trabajo.

TURGOT: *Reflexions sur la formation et la distribution des richesses* (1766).

No pierdan jamás de vista el soberano y la nación que la tierra es la única fuente de riquezas, y que es la agricultura quien las multiplica.

Pues el aumento de las riquezas asegura el de la población; los hombres y las riquezas hacen prosperar la agricultura, extienden el comercio, estimulan la industria, acrecen y perpetúan las riquezas. De tan abundoso manantial depende el logro de todas las partes de la administración del reino.

F. QUESNAY: *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole* (1767).

13.4 LA ESTERILIDAD INDUSTRIAL

Los trabajos de la industria no multiplican las riquezas.

Los trabajos de la agricultura compensan de los gastos, pagan la mano de obra del cultivo, procuran ganancias a los labradores. Además producen la renta de los bienes raíces. Los que adquieren los productos de la industria, pagan los gastos, la mano de obra, y la ganancia de los comerciantes, pero tales productos no engendran además renta alguna.

Por consiguiente todos los gastos de los productos industriales no se sacan sino de la renta de los bienes raíces, porque los trabajos que no producen renta, no pueden existir si no es mediante las riquezas de quienes los pagan.

Comparad la ganancia de los obreros que fabrican los productos industriales con la de los obreros que el labrador emplea en el cultivo de la tierra. Hallaréis que la ganancia en ambas partes se limita a la subsistencia de tales obreros; que tal ganancia no es un aumento de riqueza, y que el valor de los productos de la industria está proporcionado al valor mismo de la subsistencia que los obreros y comerciantes consumen. De donde vemos que el artesano, destruye tanto en su subsistencia cuanto produce con su trabajo.

En la producción industrial no hay pues multiplicación de riquezas, puesto que el valor de estos productos no aumenta más que el precio de la subsistencia que los obreros consumen. Las grandes fortunas de los comerciantes no han de ser vistas de otro modo; son consecuencia de las grandes empresas comerciales que reúnen conjuntamente, ganancias semejantes a las de los pequeños comerciantes, de modo semejante a como las empresas de las grandes obras engendran enormes fortunas por los pequeños beneficios que se extraen del trabajo de un gran número de obreros. Todos estos empresarios no hacen fortunas sino es en virtud del gasto de los demás. Por ende no hay aumento de riqueza. La fuente de la humana subsistencia, es el principio de las riquezas. Y es la industria quien la prepara para el uso de los hombres. Los propietarios

para gozar de ella, pagan los trabajos de la industria, y con ello sus rentas se hacen comunes para todos los hombres.

Los hombres se multiplican, pues, en proporción a las rentas de los bienes raíces. Unos hacen nacer estas riquezas con la labranza, otros las preparan para su disfrute; los que de ellas gozan pagan a los unos y a los otros.

Los bienes raíces son pues necesarios; hombres y riquezas para tener riquezas y hombres. Así un Estado poblado por sólo comerciantes y artesanos, no podría subsistir sino mediante las rentas de los bienes raíces de los extranjeros.

F. QUESNAY: *Enciclopédie* (1751-72) s. v. *Grains.*

LA CIRCULACIÓN DE LA RENTA 13.5

La nación se reduce a tres clases de ciudadanos: la *clase productiva,* la *clase de los propietarios* y la *clase estéril.*

La *clase productiva* es la que hace renacer, con el cultivo del territorio las riquezas anuales de la nación, la que hace los anticipos de los trabajos de la agricultura, y la que paga anualmente las rentas a los propietarios de las tierras. Entran en la dependencia de esta clase, todos los trabajos y los gastos que se hacen hasta la venta de las producciones a un primer comprador: Esta venta es la que fija y nos da a conocer el valor de la reproducción anual de las riquezas de la nación.

La *clase de los propietarios* comprende al soberano, a los poseedores de tierras y a los perceptores de diezmos. Esta clase subsiste por la renta o *producto neto* del cultivo, que le es pagado anualmente por la clase productiva, después que ésta, ha tomado, de la reproducción que ha hecho renacer anualmente, las riquezas necesarias para resarcirse de sus anticipos anuales y para mantener sus riquezas de explotación.

La *clase estéril* está formada por todos los ciudadanos ocupados en otros trabajos y servicios no agrícolas, y cuyos gastos son pagados por la clase productiva y por la clase de los propietarios, los cuales sacan sus propias rentas de la clase productiva.

Para seguir y calcular claramente las relaciones de estas diferentes clases entre sí, es menester fijarnos en un caso dado cualquiera; pues es imposible establecer un cálculo positivo basándose en simples abstracciones.

Supongamos pues un gran reino, cuyo territorio, explotado según el mayor grado agrícola, produjera todos los años una reproducción evaluada en *cinco mil millones,* y en el que el estado permanente de este valor se establecería sobre los precios constantes que tienen curso entre las naciones comerciantes, suponiendo que existe de continuo una libre competencia comercial, y una entera seguridad en la propiedad de las riquezas de explotación agrícola.

El *Cuadro económico* comprende las tres clases y sus riquezas anuales, y describe su comercio en la forma siguiente:

Clase productiva	*Clase de los propietarios*	*Clase estéril*
Anticipos *anuales* de esta *clase* se elevan a *dos mil millones,* que han producido *cinco mil millones,* de los cuales *dos mil millones* lo son en *producto neto o renta.*	Renta de *dos mil millones* para esta *clase.* De ellos se gastan *mil millones* en compras a la *clase productiva,* y otros *mil millones* en compras a la *clase estéril.*	Anticipos de esta clase de la suma de *mil millones* que se gastan por la *clase estéril* en compras de materias primas a la *clase productiva.*

De donde resulta que la *clase productiva* vende por *mil millones* de producciones a *los propietarios de la renta,* y por *mil millones* a la *clase estéril,* que le compra las materias primas de sus obras .... total... *dos mil millones.*

Los *mil millones* que los *propietarios de la renta* han gastado en comprar a la *clase estéril,* son empleados por ésta para la subsistencia de los agentes de que se compone, en compras de productos adquiridos a la clase productiva .... total... *mil millones*

Total de las compras hechas por los *propietarios* de la *renta* y por la *clase estéril* a la *clase productiva* ...... total... *tres mil millones*

De estos *tres mil millones* recibidos por la *clase productiva* a cambio de *tres mil millones* de producciones que ha vendido, debe *dos mil millones* a los propietarios por la anualidad corriente de la renta, y gasta otros *mil millones* en compras de utillaje a la *clase estéril.* Esta última clase retiene esta suma para compensación de sus anticipos, que han sido gastados con anterioridad pagando a la clase productiva las compras de materias primas que ha usado para sus útiles. Por lo tanto estos anticipos no producen nada: los gastos, se le devuelven y permanecen continuamente en reserva de año en año. Las materias primas y el trabajo de los productos hacen ascender las ventas de la clase estéril a *dos mil millones,* de los que *mil millones* se gastan para asegurar la subsistencia de los agentes que componen tal clase. De donde vemos que en todo ello no hay otra cosa que el consumo o aniquilamiento de las producciones y ninguna reproducción, pues esta clase no subsiste sino gracias al pago sucesivo de la retribución debida a su trabajo, el cual es inseparable de un gasto empleado en subsistencias, es decir, *en gastos de puro consumo, sin regeneración de lo que se destruye por este gasto estéril, y que se adquiere enteramente de la reproducción anual del territorio.* Los otros *mil millones* se reservan para reponer sus anticipos, los cuales serán nuevamente empleados por la *clase productiva* en compras de materias primas que la *clase estéril* fabrica.

Así pues, los *tres mil millones* que la *clase productiva* recibe por las ventas que hace a los *propietarios de la renta* y a la *clase estéril,* son empleados por la *clase productiva* en el pago de la renta anual de *dos mil millones,* y en compras por valor de *mil millones* de productos que paga a la *clase estéril.*

El funcionamiento de este comercio entre las diferentes clases, y sus condiciones esenciales, no son en modo alguno hipotéticas. Quienquiera se tome el trabajo de reflexionar, verá que han sido tomados del natural; pero los datos de que nos hemos servido, y ya lo hemos advertido, no son aplicables más que al caso de que aquí tratamos.

F. QUESNAY: *Tableau économique* (1766).

LA LIBERTAD MERCANTIL 13.6

No son simplemente las buenas o malas cosechas las que regulan el precio del trigo; es principalmente la libertad o la coacción en el comercio de esta materia, quien decide su valor. Si se quiere restringir o perturbar su comercio en los tiempos de buenas cosechas, se atenta contra los productos de la agricultura, se debilita al Estado, se disminuye la ganancia de los propietarios de las tierras, se fomenta la pereza y la arrogancia del criado y del peón que deben ayudar a la agricultura; se arruina a los campesinos, se despuebla el campo. Impedir la exportación de trigo por temor de verse privados de él, es desconocer las ventajas de Francia, en un reino que puede producir mucho más trigo del que se podría vender al extranjero.

La conducta de Inglaterra a este respecto, prueba por el contrario, que no hay medio más seguro para sostener la agricultura, mantener la abundancia y obviar a los períodos de escasez, que la venta de una parte de las cosechas al extranjero. Esta nación no ha sufrido ni de encarecimiento anormal ni de abaratamiento del trigo, desde que ha favorecido y promovido su exportación.

F. QUESNAY: *Enciclopédie* (1751-72) s. v. *Fermiers*.

Manténgase una entera libertad de comercio, pues *la más segura policía del comercio interior y exterior, la más exacta, y la más provechosa para la nación y el Estado, consiste en la plena libertad de competencia.*

F. QUESNAY: *Maximes générales* (1767).

LA ÚNICA CONTRIBUCIÓN 13.7

Los propietarios, el soberano y toda la nación tienen un gran interés en que el impuesto se establezca directamente y por entero sobre la renta de las tierras, pues cualquier otra forma impositiva iría contra el orden natural, ya que sería perjudicial para la reproducción y para el impuesto y el impuesto recaería sobre el impuesto mismo. Todo en la tierra debe sujetarse a las leyes de la naturaleza; los hombres están dotados de la inteligencia necesaria para conocerlas y observarlas; pero la multiplicidad de los objetos exige grandes combinaciones que constituyen el objeto de una ciencia evidente y sumamente amplia, cuyo estudio es indispensable para evitar los errores en la práctica.

F. QUESNAY: *Tableau Economique* (1766).

No sea el impuesto destructivo o desproporcionado a la masa de la renta nacional; siga su aumento el aumento de la renta; establézcase inmediatamente sobre el producto neto de los bienes raíces y no sobre el salario de los hombres ni sobre las mercancías, pues multiplicaría los gastos de su percepción, perjudicaría al comercio, y destruiría anualmente una parte de las riquezas de la nación. No se ejerza tampoco sobre las riquezas de los granjeros de bienes raíces; pues *los anticipos de la agricultura de un reino han de ser considerados como un inmueble que debemos conservar preciosamente, para la producción del impuesto, y la subsistencia de todas las clases ciudadanas;* de otro modo, el impuesto degenera en expolio, y causa un empobrecimiento que arruina sin tardar al Estado.

El impuesto bien ordenado, es decir, el impuesto que no degenera en un expolio por su mala forma impositiva, ha de mirarse como una parte de la renta, extraída del producto neto de los bienes raíces de una nación agrícola. De otro modo no habría regla alguna de proporción con las riquezas de la nación, ni con la renta, ni con el estado de los sujetos contribuyentes y podría insensiblemente dar al traste con todo, antes de que el ministerio se diera cuenta de ello.

El producto neto de los bienes raíces se distribuye entre los propietarios, el Estado, los que poseen tierras y los que perciben diezmos. No hay sino la porción del poseedor del bien, que sea alienable, y ésta no se vende sino en razón de la renta que produce. La propiedad del poseedor no va pues más lejos. No es pues él quien paga a los otros propietarios que participan del bien, puesto que sus partes no le pertenecen, ni las ha adquirido, ni son alienables. El poseedor del bien no debe ver el impuesto ordinario como una carga establecida sobre su porción, ya que no es él quien paga esta renta; es la parte del bien que él no ha adquirido y que no le pertenece, quien la paga a quien es debido. Solamente en caso de necesidad, en el caso en que la seguridad de la propiedad se viera amenazada, deberán todos los propietarios, por su propio interés, contribuir sobre sus porciones, a la subvención pasajera que las necesidades urgentes del Estado puedan exigir.

Pero es menester no olvidar, que la imposición del tributo debe recaer en todos los casos sobre la renta, es decir, sobre el producto neto anual de los bienes raíces, y no sobre los anticipos de los labradores, ni sobre los trabajadores, ni sobre la venta de las mercancías, pues de otro modo sería destructivo. Sobre los anticipos de los labradores, no sería un impuesto, sino una expoliación que extinguiría la reproducción, deterioraría las tierras, arruinaría a los granjeros, a los propietarios y al Estado. Sobre el salario de los trabajadores y sobre la venta de mercancías, sería arbitrario; los gastos de percepción sobrepasarían el impuesto y recaerían sin regla sobre las rentas de la nación y sobre las del soberano. Es menester distinguir aquí entre imposición e impuesto. La imposición sería el triple del impuesto y se extendería sobre el mismo impuesto; pues en todos los gastos del Estado, las tasas impuestas sobre las mercancías, serían pagadas por el impuesto. De modo que tal impuesto sería falaz y ruinoso.

El impuesto debe por tanto percibirse inmediatamente sobre el producto neto de los bienes raíces; pues de cualquier modo que esté implantado, en un reino que saca sus riquezas de su territorio, siempre es pagado por los bienes raíces. De donde la forma de imposición más sencilla, mejor regulada, más provechosa al Estado, y la menos onerosa para los contribuyentes, es la que se establece proporcionalmente al producto neto e inmediatamente en la fuente misma de las riquezas continuamente renacientes.

F. Quesnay: *Maximes générales* (1767).

La armonía universal 13.8

Cada individuo en particular pone todo su cuidado en buscar el medio más oportuno de emplear con mayor ventaja el capital de que puede disponer. Lo que desde luego se propone es su propio interés, no el de la sociedad en común: pero estos mismos esfuerzos hacia su propia ventaja le inclinan a preferir, sin premeditación suya, el empleo más útil a la sociedad como tal. (...)

Ninguno por lo general se propone primariamente promover el interés público, y acaso ni aun conoce cómo lo fomenta cuando no lo piensa fomentar. Cuando prefiere la industria doméstica a la extranjera sólo medita su propia seguridad: y cuando dirige la primera de modo que su producto sea del mayor valor que pueda, sólo piensa en su ganancia propia; pero en este y en otros muchos casos es conducido como por una mano invisible a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención. Ni es contra la sociedad el que este loable fin no sea por todos premeditado, porque siguiendo el particular por un camino justo y bien dirigido las miras de su interés propio, promueve el del común con más eficacia a veces que cuando de intento piensa en fomentarlo directamente. No son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquellos que afectan obrar solamente por el bien público, porque, fuera de lisonja, es necesario para obrar en realidad por este solo fin un patriotismo de que se darán en el mundo muy pocos ejemplares; lo común es afectarlo; pero esta afectación no es muy común en los comerciantes, porque con muy pocas palabras y menos discursos sería cualquiera convencido de su ficción.

A. Smith: *La riqueza de las naciones* (1776).

La libertad económica 13.9

Aquellos sistemas, pues, que por preferir la agricultura a todas las demás artes y negociaciones, y para promoverla imponen restricciones a las manufacturas, y al comercio extrínseco, obran contra el mismo fin que se proponen, y desaniman directamente aquella misma especie de industria que pretenden promover. Son en sí más inconsecuentes y contradictorios aún que el sistema mercantil. Este animando las manufacturas y el comercio extranjero más que la agricultura del país, hace que cierta porción de capital que había de emplearse en una especie de industria se desvíe de ésta por emplearse en la que

es menos; pero al fin viene en realidad y por último a promover aquella suerte de industria que se propone fomentar: pero aquellos sistemas agricultores por el contrario, desaniman en realidad su industria favorita.

Así pues cualquier sistema que pretende o atraer hacia cierta especie particular de industria con fomentos y estímulos extraordinarios mayor porción de capitales de una sociedad, que los que naturalmente se inclinarían a ella, o con extraordinarias restricciones lanzar violentamente de cierto género de industria particular parte del capital que de lo contrario se emplearía en ella, es en realidad subversivo, o ruinoso para el intento mismo que se propone conseguir. Retarda en vez de acelerar los progresos de la sociedad hacia la grandeza y riqueza verdadera, o real: y disminuye en lugar de aumentar el valor real del anual producto de la tierra y del trabajo.

Todo sistema, o de preferencia extraordinaria, o de restricción, se debe mirar como proscrito, para que de su propio movimiento se establezca el simple y obvio de la libertad labrantil, mercantil, y manufacturante. Todo hombre, con tal que no viole las leyes de la justicia, debe quedar perfectamente libre para abrazar el medio que mejor le parezca para buscar su modo de vivir, y sus intereses; y que puedan salir sus producciones a competir con las de cualquier otro individuo de la naturaleza humana. El soberano vendrá a excusarse de una carga, para cuya expedita sustentación se hallará combatido de mil invencibles obstáculos pues para desempeñar aquella obligación estaría siempre expuesto a mil engaños, para cuyo remedio no alcanza la más sublime sabiduría del hombre: ésta es la obligación de entender en la industria de cada uno en particular, y de dirigir la de sus pueblos hacia la parte más ventajosa para los intereses de ellos; cosa que aun los mismos que lo practican con un lucro inmediato suelen no acabar de penetrar. Según el sistema de la libertad negociante, al soberano sólo quedan tres obligaciones principales a que atender: obligaciones de grande importancia, y de la mayor consideración, pero muy obvias e intangibles: la primera proteger a la sociedad de la violencia e invasión de otras sociedades independientes: la segunda, en poner en lo posible a cubierto de la injusticia y opresión de un miembro de la república a otro que lo sea también de la misma; o la obligación de establecer una exacta justicia entre sus pueblos: y la tercera, la de mantener y erigir ciertas obras y establecimientos públicos, a que nunca pueden alcanzar, ni acomodarse los intereses de los particulares, o de pocos individuos, sino los de toda la sociedad en común: por razón de que aunque sus utilidades recompensen superabundantemente los gastos al cuerpo general de la nación, nunca satisfarían esta recompensa si los hiciese un particular.

A. SMITH: *La riqueza de las naciones* (1776).

13.10 VALOR EN USO Y VALOR EN CAMBIO

Debe notarse, que la palabra *valor* tiene dos distintas inteligencias; porque a veces significa la utilidad de algún objeto particular y otras aquella aptitud, o poder, que tiene para cambiarse por otros bienes a voluntad del que posee la

cosa. El primero podremos llamarle *valor de utilidad*; y el segundo *valor de cambio*. Muchas cosas que tienen más del de utilidad suelen tener menos del de cambio, y por el contrario a veces las que tienen más de éste tienen muy poco, o ninguno del otro. No hay una cosa más útil que el agua, y apenas con ella se podrá comprar otra alguna, ni habrá cosa que pueda darse por ella a cambio: por el contrario un diamante apenas tiene valor intrínseco de utilidad, y por lo común pueden permutarse por él muchos bienes de gran valor.

A. SMITH: *La riqueza de las naciones* (1776).

EL TRABAJO MEDIDA DEL VALOR 13.11

Del precio real y nominal de toda mercadería, o del precio en trabajo, y precio en moneda.

Todo hombre es rico o pobre según el grado en que puede gozar por sí de las cosas necesarias, útiles y deleitables para la vida humana: y una vez introducida en el mundo la división del trabajo es muy pequeña parte la que de ellas puede obtener con sólo el trabajo propio. La mayor porción incomparablemente tiene que granjearla, y suplirla del trabajo ajeno, por lo cual será pobre o rico a medida de la cantidad de ajeno trabajo que él pueda tener a su disposición o adquirir de otro: y por lo mismo el valor de una mercadería con respecto a la persona que la posee, y que o no ha de usarla o no puede consumirla sino cambiarlas por otras mercaderías, es igual a la cantidad de trabajo ajeno que con ella queda habilitado a granjear. El trabajo pues es la medida, o mensura real del valor permutable de toda mercadería.

El precio real de cualquier cosa, lo que realmente cuesta al hombre que ha de adquirirla, es la fatiga y el trabajo de su adquisición. Lo que vale realmente para el que la tiene ya adquirida, y ha de disponer de ella, o ha de cambiar por otra, es la fatiga y el trabajo que a él le ahorra, y cuesta a otro. Lo que se compra por dinero, o se granjea por medio de otros bienes se adquiere con el trabajo lo mismo que lo que adquirimos con la fatiga de nuestro cuerpo. El dinero o estos otros bienes nos excusan de aquel trabajo: pero contiene en sí cierta cantidad de él, que nosotros permutamos por otras mercancías que se suponen tener también el valor de otra igual cantidad. El trabajo pues fue el precio primitivo, la moneda original adquirente que se pagó en el mundo por todas las cosas permutables. No con el oro, no con la plata, sino con el trabajo se compró originalmente en el mundo todo género de riqueza: y su valor para los que la poseen, y tienen que permutarla continuamente por nuevas producciones, es precisamente igual a la cantidad de trabajo que con ella pueden adquirir de otro.

A. SMITH: *La riqueza de las naciones* (1776).

CANTIDAD Y VALOR DEL TRABAJO 13.12

Pero aunque el trabajo es la medida real del valor permutable de todas las

mercaderías, por lo regular no se estiman por este valor. Las más veces es cosa muy difícil asegurar con certeza la proporción entre dos distintas cantidades de trabajo. El tiempo que se gaste en dos especies diferentes de obra no siempre puede determinar por sí solo esta proporción; y es necesario que entren en cuenta los grados distintos de dureza o fatiga, de talento y pericia que en la respectiva operación se emplean. Puede verificarse tener mucho más trabajo la penosa obra de una hora sola, que una labor de dos o tres siendo más suave y fácil su operación: y más trabajo también en la aplicación del talento por espacio de una hora no más, a un empleo que cueste diez años de estudio, o de aprendizaje, que en la industria de un mes entero en un empleo más obvio y de menos delicadeza. Pero no es fácil hallar una mensura exacta tanto de lo penoso de un trabajo, como del grado de pericia y talento que para él se necesita. Es cierto no obstante que en el cambio recíproco de producciones de distintas especies de trabajo siempre media cierta equidad regulativa; la cual se ajusta no a una medida exacta, sino al estado que toma en el mercado la compra y venta, según aquella grosera igualdad que basta, aunque no sea perfecta y exacta, para el arreglo de las negociaciones de la vida común.

Fuera de esto, para el cambio más bien se compara una mercadería con otra, que con el trabajo; por lo cual parece más natural estimarse su valor permutable por la cantidad de otra mercadería que por la del trabajo ajeno que ésta puede adquirir. La mayor parte de las gentes también más entienden qué quiere decir cantidad de una mercadería, que cantidad de trabajo: aquélla es un objeto palpable y claro, y ésta es una noción abstracta, que aunque bastante inteligible, no es tan obvia ni natural. (...)

Iguales cantidades de trabajo en todo tiempo, y en todo lugar serán de igual valor para el trabajador, en suposición de un ordinario grado de salud, y de fuerzas, y de una misma pericia y destreza para sus operaciones: la misma porción de comodidad propia, de libertad, y de reposo tendrá siempre que sacrificar. El precio que da en trabajo siempre vendrá a ser uno mismo, sea la que fuese la cantidad de los bienes que reciba en recompensa y cambio. De estos bienes unas veces podrá comprar más, otras menos; pero variará el valor de ellos, no el del trabajo que los adquiere. En todo tiempo y en todo lugar aquello es más caro realmente que cuesta más trabajo adquirir, y aquello es más barato que se adquiere con más facilidad y menos trabajo. Este, pues, como que nunca varía en su valor propio e intrínseco, es el único precio, último, real, y estable por el que deben estimarse, y con que compararse deben los valores de las mercaderías en todo tiempo y lugar. Este es su precio real, y el de la moneda precio nominal solamente.

Pero aunque para el trabajador siempre sean de igual valor iguales cantidades de trabajo, para la persona que emplea a aquél, o da que trabajar, unas veces parecen de más y otras de menos; porque adquiriendo estas cantidades de trabajo ajeno unas veces por más y otras por menos bienes, o mercaderías, con respecto a él varía el precio del trabajo como el de las demás cosas: en el primer caso le parece más caro, y en el segundo más barato, pero en realidad los bienes o cosas, y no el trabajo son los más caros, o más baratos. (...)

En aquel estado primitivo y grosero que suponemos preceder en la sociedad a toda acumulación de fondos, y propiedad de tierras, la única circunstancia que puede dar regla para la permutación recíproca de unas cosas por otras de distinta especie, parece ser la proporción entre las diferentes cantidades de trabajo que se necesitan para adquirirlas. Si en una nación de cazadores, por ejemplo, cuesta por lo común doble trabajo matar un castor que un gamo, el castor naturalmente se cambiará, o merecerá cambiarse por dos gamos. Es muy natural que una cosa que por lo común es producto del trabajo de dos días, o de dos horas merezca doble que la que lo es de un día o de una hora.

Si una especie de trabajo es más dura y fatigosa que otra, será también muy natural que se atienda a esta superior fatiga, y dificultad: y que el producto del trabajo difícil de una hora se cambie por el de dos horas del más fácil. Y si una especie de trabajo requiere un grado extraordinario de destreza, e ingenio, la estimación que los hombres hagan de esta destreza dé al producto un valor superior al que se debe a solo el tiempo empleado en él. Estos talentos rara vez se adquieren sino a fuerza de una prolija aplicación, y así el valor extraordinario que darían los hombres a su producto vendría a ser una razonable recompensa del tiempo y del trabajo que sería necesario gastar en adquirirlos. En el estado más culto de la sociedad la consideración o las circunstancias de superior fatiga y mayor destreza se aplica regularmente a los salarios del trabajo: y algo de esto no pudo menos de haberse verificado también en aquel período más grosero de la sociedad de los hombres.

En este estado la *cantidad de trabajo* empleado comúnmente en producir una mercadería es la única circunstancia que puede regular la cantidad de trabajo ajeno que con ella se puede adquirir o de que con ella puede un hombre disponer.

A. Smith: *La riqueza de las naciones* (1776).

Salario, ganancia y renta 13.13

De las partes integrantes o componentes del precio de toda mercadería.

Cuando llega a juntarse algún fondo en poder de los particulares varios de ellos procuran regularmente emplear el suyo en dar que trabajar al industrioso, a quien suministran materiales y mantenimiento con el fin de sacar algún producto o provecho de la venta de la obra de éste, o de lo que su trabajo añada de valor a los materiales mismos. En el cambio de una manufactura completa, bien sea por dinero, bien por trabajo o por otras mercaderías, además de lo que pueda ser suficiente para pagar el valor de los materiales, y los salarios de los operarios, es necesario darse algo por razón de las ganancias que corresponden al emprendedor de aquella obra que expuso su caudal a la contingencia. El valor que el fabricante añade a los materiales se resuelve en tal caso en dos partes, de las cuales la una paga los *salarios* de los operarios, y la otra las *ganancias* del que los emplea, sobre el fondo entero de materiales y salarios adelantados. Ninguno sin duda se interesaría en emplear aquellos trabajadores a no

prometerse de la venta de la obra de ellos algo más de lo suficiente para reemplazar su fondo: ni tendría interés en emplear más bien un caudal grande que uno pequeño a no haber de arreglarse las ganancias con proporción a la cantidad del fondo empleado.

Acaso habrá quien imagine que estas ganancias que corresponden al fondo no son otra cosa que un nombre distinto que se da a los salarios de un trabajo de cierta especie, como es el de la inspección, o dirección; pero son cosa enteramente distinta, se rigen y regulan por principios muy diferentes, y no guardan proporción con la cantidad, fatiga, ni destreza de este supuesto trabajo de dirección. Estas ganancias se regulan enteramente por el valor del fondo empleado, y son más o menos según el más o menos caudal que por ellas se emplea. Supongamos por ejemplo que en cierto lugar donde las regulares ganancias anuales de los fondos que circulan en manufacturas son el diez por ciento, hay dos manufacturas diferentes, en cada una de las cuales se emplean veinte hombres a precio de quince libras al año cada uno. Supongamos también que los materiales rudos que anualmente se gastan en la una cuestan setecientas libras y en la otra importan siete mil. El capital anualmente empleado en la primera montará en esta suposición a mil libras solamente; y el empleado en la segunda ascenderá a siete mil y trescientas. A razón pues de un diez por ciento el fabricante de la primera se prometerá una ganancia anual de cien libras solamente; y el de la segunda de setecientas y treinta. Pues sin embargo de que sus ganancias son tan diferentes el trabajo que tuvieron en su dirección, o simple inspección pudo ser muy bien el mismo, o con muy poca diferencia en una y otra manufactura. En todas las grandes fábricas el trabajo de inspección suele encomendarse a cierta persona que haga de capataz, o sobrestante; los salarios que a esta persona se den son los que verdaderamente expresan el valor del trabajo que llaman de inspección: y aunque cuando se señalan estos salarios se atiende regularmente no sólo a su trabajo y pericia, sino a la confianza que en él se deposita, nunca dicen proporción regular con el capital cuyo manejo se les ha confiado: y el dueño del fondo, aunque de este modo queda descargado del trabajo aquel, espera no obstante que sus ganancias se conmensuren a su caudal. Por tanto en el precio de las mercaderías las ganancias correspondientes al capital, o los productos del fondo, constituyen un principio de valor enteramente distinto de los salarios del trabajo, y regulado también por principios totalmente diversos.

Esto supuesto la cantidad de trabajo que se emplea comúnmente en la labor, o producción de toda mercadería, nunca puede ser la única circunstancia que regule la cantidad que con ella puede adquirirse, o que por ella pueda cambiarse: es evidente que hay otra cantidad adicional que corresponde y se debe a las ganancias de aquel fondo que adelanta los salarios y suministra los materiales para aquel trabajo.

Desde el momento en que las tierras de un país principian a reconocer el dominio, o propiedad de señores particulares, ellos como todos los demás hombres suelen desear coger donde nunca sembraron, y exigen rentas aun por el producto natural y silvestre del terreno. La leña, la madera de un bosque, la yerba del

campo. los frutos silvestres de la tierra, que cuando ésta estaba indivisa y comunal sólo costaba el trabajo de cogerlos, principian a tener cierto precio adicional, o añadírseles cierto valor que antes no tenían. Los hombres tienen ya que pagar la licencia de cogerlos: y cuando se cambian estos frutos, por dinero, por trabajo ajeno, o por otros frutos hay que considerar sobre el trabajo de cogerlos, y sobre las ganancias del fondo que emplea a estos trabajadores, el precio de la licencia del señor del terreno, cuya cuota constituye la que se llama *renta de la tierra;* con que en el precio de la mayor parte de las mercaderías esta renta viene a constituir un tercer principio de valor, u origen de nuevo precio más en las cosas.

En esta suposición ni la cantidad del trabajo regularmente empleado en la producción de una mercadería, ni las ganancias del fondo que adelantó los salarios y suministró los materiales de aquel trabajo, pueden ser las únicas circunstancias regulantes de la cantidad del ajeno de que pueden disponer, o con que pueden cambiarse. Es necesario tener a la vista una tercera circunstancia que es la renta de la tierra; por lo que esta mercadería tendrá que exigir cierta cantidad adicional de trabajo ajeno que habilite al que la vende para pagar aquella renta.

El valor real de todas las distintas partes componentes del precio de las cosas viene de esta suerte a mensurarse por la cantidad del trabajo ajeno que cada una de ellas puede adquirir, o para cuya adquisición habilita al dueño de la cosa. El trabajo no sólo mensura el valor de aquella parte de precio que se resuelve en él, sino de las que se resuelven en ganancias del fondo, y renta de la tierra.

En toda sociedad pues el precio de las cosas se resuelve por último análisis en una u otra de estas partes, o en las tres a un tiempo: y todas tres entran en composición de aquel precio con más o menos ventajas, o con más o menos parte en el, según los progresos o adelantamientos de la sociedad. (...)

Pues así como el precio, o valor permutable de cada mercadería en particular, y tomada separadamente, se resuelve por último en una o en otra, o en todas estas tres partes, así todas las mercaderías, o cosas permutables, que componen, como juntas en un cuerpo, el producto anual de una nación se ha de reducir necesariamente a las mismas, y todas ellas se distribuirán entre los habitantes del país o como salarios del trabajo, o como ganancias del fondo, o como renta de la tierra. El todo de lo que anualmente o se coge o se produce por el trabajo de una sociedad, o el precio total de este producto, que es lo mismo, se distribuye de este modo entre los varios miembros que la componen. Salarios, ganancias y rentas son las tres fuentes fecundas de todo producto, y de todo valor permutativo. Todas las rentas, utilidades y obvenciones vienen por último a derivarse de una de aquellas tres partes, de dos, o de todas ellas.

Todo el que percibe rentas de algún fondo propio, o las ha de sacar de su trabajo, o de su capital, o de su tierra. Lo que percibe por su trabajo se llama *salario*: lo que dimana del capital manejado, o empleado por el mismo que recibe el provecho, *ganancia*· lo que percibe de aquel mismo capital por medio de otra persona a quien se lo prestó para que granjease con él, usura, o *réditos* del di-

nero, que es aquella compensación que el que tomó prestado con el fin de emplearlo paga al que se lo prestó por la ganancia que con el uso del dinero hizo o pudo hacer. De cuyo producto parte corresponde al que tomó a su cargo el emplearlo a riesgo suyo, y con su trabajo, y parte al dueño del capital, porque dio al otro aquel medio de granjear, pudiendo él mismo haber sacado por otra parte su utilidad empleándolo por sí. El interés del dinero, o la usura de este modo entendida es siempre una renta derivativa, que si no se paga del mismo producto o ganancia que del capital se ha sacado, debe pagarse de otro cualquier fondo o renta a menos que el que recibió la cantidad prestada sea un hombre pródigo, y disipado, porque en este caso habrá de contraer una segunda deuda para pagar el interés de la primera. Los réditos que dimanan enteramente de la tierra propia se llaman de un modo específico *renta*, y pertenecen al señor de aquélla. Lo que percibe el labrador proviene parte de su propio trabajo, y parte de su fondo o caudal empleado en las labores. Para éste la tierra ajena no es más que un instrumento que le habilita para ganar los salarios de su trabajo, y de sacar el producto de su caudal. Toda contribución, toda renta, todo salario, pensión o reconocimiento annuo de cualquier especie viene a derivarse originalmente, mediata o inmediatamente de los salarios, de las ganancias, o de la renta de la tierra.

A. Smith: *La riqueza de las naciones* (1776).

13.14 Precio natural y precio de mercado

Del precio natural, y del actual o mercantil de toda cosa permutable

En todo país, o comunidad de gentes hay cierto precio ordinario, o sentado, así de los salarios, como de las ganancias de cuantos empleos se hacen del trabajo y de los fondos. Este se regula naturalmente, como veremos más adelante, parte por las circunstancias generales del país, de su riqueza, pobreza y condición progresiva, estacionaria, o declinante; y parte por la naturaleza misma del empleo particular.

Hay también en toda sociedad un precio medio, o una regulación ordinaria de las rentas de la tierra, que se gobierna asimismo parte por las circunstancias dichas de cada provincia, y parte por la fertilidad natural del terreno.

Estos precios comunes, y ordinarios pueden llamarse naturales, tanto con respecto a los salarios, como a las ganancias y rentas, en aquel tiempo y lugar en que generalmente prevalecen.

Cuando el precio de una cosa ni es más ni menos que lo suficiente para pagar la renta de la tierra, los salarios del trabajo, y las ganancias del fondo empleado en criarla, prepararla y ponerla en estado y lugar de venta, según sus precios naturales o comunes, se dice que la cosa se vende por su *precio natural*. (...)

Véndese entonces por lo que precisamente merece, o por lo que realmente cuesta al que la conduce al mercado, o pone en estado de venta: porque, aunque en el modo común de hablar lo que se llama primer coste de una cosa no com-

prende las ganancias de la persona que la vende, quién duda que en realidad si ésta la vendiese a un precio que no rindiese el regular de las ganancias en su respectivo país, perdería evidentemente en el trato; pues empleando aquel mismo fondo de cualquiera otro modo hubiera sacado aquella ganancia. Fuera de esto, su ganancia es su renta, puesto que es el único fondo de su subsistencia y mantenimiento. Así como todo aquel tiempo en que está preparando la cosa para venderla adelanta a sus operarios los salarios y el sustento, así también se adelanta a sí mismo su mantenimiento y subsistencia, la cual debe proporcionarse a aquella ganancia que razonablemente puede esperar de la venta de su obra. Si ésta pues no le rinde esta ganancia no podrá decirse con verdad que se le ha pagado el coste de ella.

Aunque el precio, o cuota de esta ganancia no siempre es el más bajo a que puede a veces vender un negociante sus mercaderías, por lo menos es el más bajo a que razonablemente puede darlas atendidas las circunstancias del tiempo en que las vende: especialmente cuando en el tráfico respectivo hay perfecta libertad, o está en país en que puede mudar de negociación siempre que quiera.

El precio actual a que comúnmente se venden las mercaderías es el que llamamos *precio del mercado,* el cual puede ser o el mismo natural, o superior o inferior a éste.

El precio actual dicho en cada cosa en particular se regula por la proporción entre la cantidad que de ésta hay actualmente en el mercado, y la concurrencia de los que desean pagar el precio natural de ella, o todo el valor de la renta, trabajo, y ganancia que se haya verificado tener hasta haberla conducido allí para su venta. Estos concurrentes pueden llamarse compradores, o empleantes efectivos, y su solicitud por el género con una disposición eficaz de comprarlo por su justo valor, la *demanda efectiva;* pues que ésta es causa suficiente para la efectiva conducción de los géneros al mercado. Esta demanda es muy diferente de la *general* o *ineficaz.* Un pobre en cierto modo puede decirse que pide, desea, o necesita un coche, y supongamos también que puede en efecto tenerlo; pero su demanda no es propiamente efectiva, pues que por satisfacer aquellos deseos ineficaces suyos nunca será llevada al mercado aquella mercadería.

Cuando la cantidad del género que se lleva a vender no alcanza para la efectiva demanda, no puede satisfacerse toda aquella cantidad que piden los que están dispuestos a pagar el valor íntegro de la renta, salarios y ganancias que corresponden al género hasta haberlo puesto en aquel estado. Por no quedarse sin aquellas mercaderías habrá quien esté dispuesto a pagar algo más de aquel valor total de ellas. Principiará entonces entre los compradores cierta competencia y el precio del mercado subirá más o menos sobre el natural según que aquella falta aumente más o menos el empeño de llevarlas. La escasez misma habrá de ocasionar más o menos competencia según que sea de más o menos importancia para los competidores la adquisición de aquella mercadería: y de aquí nace aquel exorbitante precio que toman en el bloqueo, por ejemplo, de una plaza, los géneros de primera necesidad para la vida, como sucede también en una hambre, o calamidad universal.

Por el contrario cuando la cantidad conducida al mercado excede de la demanda efectiva no puede venderse toda entre aquellos que están dispuestos a pagar el valor íntegro de las rentas, salarios, y ganancias que costó la mercadería hasta su efectiva conducción al lugar de la venta. Parte de ella tiene que venderse a los que no quieren pagar tanto, y aquel inferior precio que éstos dan por ella rebaja el precio general de todo el mercado. Entonces éste bajará más o menos con respecto al natural según la abundancia del género aumente más o menos la competencia de los vendedores; o según que les sea más o menos importante vender su mercadería inmediatamente. Esta misma abundancia en los géneros que fácilmente se pierden, o deterioran ocasionará mayor competencia por su despacho entre los vendedores, que los que son de más duración, o más a propósito para conservarse.

Cuando la cantidad conducida al mercado es bastante, y no más para satisfacer la demanda efectiva, el precio del mercado queda exactamente en su natural, o a lo menos cuanto prudencialmente puede creerse que se aproxima a él. Toda la cantidad del género que despacha será a razón de éste, y no podrá despacharse en más. La competencia de los empleantes obligará a los vendedores a aceptar este precio, pero no les precisará a otro menor.

Como que el valor mercantil de toda mercadería conducida al mercado corresponde regularmente a la demanda efectiva, es interés de todos los que emplean sus tierras, su trabajo, y sus caudales en ponerla en aquel estado, que su cantidad no exceda de la efectiva demanda: y es interés de todo el pueblo que nunca sea menos.

Si alguna vez excede de la demanda, alguna de las partes componentes de su valor se habrá de pagar a menos precio que su natural. Si esta parte es la renta de la tierra, el interés de los dueños hará que escasee su producción: y si es salario, o ganancia, el interés del trabajador en un caso, y del empleante en el otro hará que retiren parte de su trabajo, o de su caudal de aquel empleo: con lo que la cantidad que se conduzca al mercado será a muy poco tiempo la que baste únicamente para satisfacer la demanda efectiva: y con esta operación todas las partes componentes del precio volverán al nivel de su valor respectivo, y el todo a su precio natural.

Si por el contrario la cantidad conducida al mercado fuese alguna vez menos que la que necesita la efectiva demanda, alguna de las partes componentes de su precio levantará sobre el natural. Si es renta, el interés de los dueños hará que preparen éstos más tierras para el cultivo de aquel fruto: si es salario, o ganancia, el interés respectivo del trabajador y empleante les obligará a emplear en ello más trabajo, o más caudal: muy presto la cantidad que de aquel género se lleve al mercado alcanzará para la demanda efectiva; con cuya operación también todas las partes componentes del precio bajarán hasta el nivel de su valor, y el todo a su precio natural.

Este viene a ser como un precio céntrico hacia donde gravitan todos los precios de las mercaderías. Varios accidentes pueden a veces tenerlos suspensos a distancia, y otras forzarlos algo más abajo de su centro mismo: pero sean los

que fuesen los obstáculos que les impidan su descanso en él, aquéllos nunca cesan de gravitar conforme a su propensión.

A. SMITH: *La riqueza de las naciones* (1776).

GANANCIA Y SALARIOS 13.15

De los salarios del trabajo.

El producto del trabajo es la recompensa natural, o el salario del trabajo mismo. En aquel primer estado de las cosas que suponemos haber precedido a la propiedad de las tierras, y a la acumulación de fondos, todo el producto del trabajo pertenecía al trabajador: ni en él había propietario, ni otra persona con quien partirlo por derecho de señorío o dominio.

Si este estado hubiera permanecido, los salarios del trabajo, o su recompensa hubieran ido aumentándose al paso que crecieran las facultades productivas, a cuya perfección dio fomento la división del trabajo. Todas las cosas hubieran ido abaratándose gradualmente: o hubieran ido produciéndose con menos cantidad de trabajo; y como en este estado las cosas producidas habían de permutarse naturalmente por otras de igual cantidad de trabajo ajeno, hubieran sido adquiridas también por menos cantidad del propio. (...)

Cuando en un país se va gradualmente verificando la escasez de los que viven de sus salarios, operarios, jornaleros, y criados de cualquiera especie. Cuando una nación va cada año empleando mayor número que el empleado en el anterior, no tienen necesidad entonces los operarios, o trabajadores de combinarse, ni hacer expresos conciertos para levantar el precio de sus salarios. La escasez de manos ocasiona una competencia grande entre los amos, quienes se esfuerzan a porfía por llevarles consigo, y rompen voluntariamente los límites de la combinación.

La busca de operarios es evidente que no puede aumentarse sino a proporción del aumento que tengan los fondos destinados a pagarles los salarios. Estos fondos son de dos especies; o una renta superior a lo que es precisamente necesario para el propio mantenimiento: o un caudal que exceda de aquella cantidad que hayan de emplear sus dueños.

Cuando un señor, uno que tiene renta, o un hombre adinerado tiene mayores emolumentos que los que juzga suficientes para sostener su familia, emplea todo el resto, o parte del sobrante, en mantener uno o dos criados de ostentación: y si este sobrante se aumenta, aumenta también él el número de criados.

Cuando un artesano independiente, como, por ejemplo, un tejedor o un zapatero, llega a juntar más caudal que el suficiente para comprar los materiales de su oficio, y para mantenerse hasta poder disponer de la nueva obra en que trabaja, con lo restante emplea por lo regular uno o más oficiales, para hacer mayor ganancia con el trabajo de ellos. Auméntase este sobrante, y se aumenta también por lo común el número de oficiales.

Con que la escasez y busca de los que viven de sus salarios, o jornales crece a medida que se aumenta la renta y el caudal de todo país; y no es posible que

así no se verifique por los medios regulares. El aumento pues de renta y de caudales es el incremento mismo de la riqueza nacional: luego con el aumento de esta riqueza se aumenta también naturalmente la escasez y necesidad de hombres que viven de sus salarios: y ambas cosas van por lo regular siempre juntas.

No es la actual opulencia de una nación, sino su continuo aumentar progresivamente, lo que motiva el encarecimiento, o alza de los salarios del trabajo: por tanto no en los países más ricos, sino en los más activos, o en aquellos que caminan sin parar a mayor riqueza, es en donde están más altos aquellos salarios. (...)

El precio más bajo a que deben reducirse las ganancias de los fondos debe ser algo más que lo puramente bastante para cubrir las pérdidas accidentales a que está expuesto todo empleo de un capital. El resto de todo esto es lo que se llama *ganancia neta,* o pura. Lo que se entiende vulgarmente por ganancias no sólo comprende este resto líquido, sino cuanto se saca para reemplazar las pérdidas extraordinarias: y el interés que el que toma dinero puede y debe pagar ha de ser proporcionado no a éstas, sino a aquella ganancia pura.

Del mismo modo la cuota más baja del interés es necesario que sea algo más que lo suficiente para compensar las pérdidas ocasionales a que está expuesto el que presta según una regulación prudencial. Cuando esto no se verifica así, la caridad o la amistad serán los únicos motivos que tuvo el mutuante para prestar, en cuyo caso no deberá llevar justamente interés alguno.

En un país en que haya adquirido aquella plenitud de riquezas de que es capaz según sus circunstancias; en que cada ramo en particular tenga ya toda aquella cantidad de caudal que puede emplearse en él, así como no puede menos de ser muy corta la cuota de las ganancias del fondo, así también habrá de ser baja a proporción la del interés del dinero, y tanto que será imposible mantenerse con sus caudales los que los destinan a préstamos o imposiciones en poder de negociantes, a no ser hombres sumamente poderosos. Todos los de mediano caudal se verían obligados a emplear por sí mismos sus fondos. Sería indispensable que todos los hombres de dinero fuesen negociantes, o se destinasen al tráfico minuto; a cuyo estado parece estar muy próxima Holanda; en donde es una cosa muy mal vista no ser comerciante un ciudadano. La necesidad hace que lo sean todos: y no hay duda que la costumbre es la que constituye el bien o el mal parecer en el público. Tan ridículo como parece no vestir al uso del país, tanto lo es el no vivir como los demás viven en las cosas indiferentes. Así como en un campamento militar no parece lo más propio un hombre de profesión civil, y aun se pone a riesgo de verse desairado, así y mucho más parece mal un ocioso entre gentes embebidas en negociaciones y tráficos.

Puede llegar a ser la cuota de la ganancia tan baja, que el precio de las mercaderías, aun el más alto, pero que se ha hecho ya precio ordinario, se necesite casi todo para pagar la parte que se resuelve en renta de la tierra, y sólo reste lo que es puramente suficiente para pagar el trabajo de prepararlas, y ponerlas en estado de venta, aun pagando el trabajo al menor precio en que pueda pagarse, que es el mantenimiento, o comida del trabajador. El operario por un medio u otro ha de haber sido mantenido mientras ha durado la obra; pero el

señor de la tierra puede no haber sido pagado. No están muy lejos de este ínfimo precio las ganancias del comercio que giran en Bengala los criados, o dependientes de la Compañía de la India Oriental.

A. SMITH: *La riqueza de las naciones.* (1776).

EL PRINCIPIO DE LA POBLACIÓN **13.16**

Creo poder honradamente sentar los dos postulados siguientes:

Primero: el alimento es necesario a la existencia del hombre.

Segundo: la pasión entre los sexos es necesaria y se mantendrá prácticamente en su estado actual.

Estas dos leyes, que han regido desde los tiempos más remotos del conocimiento humano, aparecen como leyes fijas de la naturaleza, y no habiéndose jamás observado en ellas el menor cambio, no tenemos razón alguna para suponer que vayan a dejar de ser lo que hasta ahora han sido, salvo que se produjera un acto directo de poder por parte del Ser que primero ordenó el sistema del Universo y que por el bien de sus criaturas continúa ejecutando, conforme a las leyes fijas, todas sus diversas operaciones.

No creo que ningún autor haya supuesto que sobre esta tierra el hombre pueda llegar a vivir sin alimento. Pero lo que sí ha supuesto el señor Godwin es que la pasión entre los sexos pueda eventualmente extinguirse. Como él mismo ha presentado esa parte de su trabajo como una simple desviación al campo de las conjeturas, me limitaré, por el momento, a decir que los mejores argumentos en pro de la perfectibilidad del hombre se desprenden de la contemplación de los grandes progresos que ha realizado desde el estado salvaje en que se hallaba inicialmente y de la dificultad que hay en afirmar en qué punto se detendrá este proceso. Pero precisamente en lo que se refiere a la extinción de la pasión entre los sexos, hasta ahora el progreso ha sido nulo. Parece existir hoy con la misma fuerza que tenía hace dos mil o cuatro mil años. Hay excepciones individuales, como las ha habido siempre. Pero como el número de esas excepciones no parece aumentar, el deducir simplemente de la existencia de una excepción que ésta se va a convertir eventualmente en ley y la ley en excepción, sería indudablemente una manera de argumentar muy poco filosófica.

Considerando aceptados mis postulados, afirmo que la capacidad de crecimiento de la población es infinitamente mayor que la capacidad de la tierra para producir alimentos para el hombre.

La población si no encuentra obstáculos, aumenta en progresión geométrica. Los alimentos tan sólo aumentan en progresión aritmética. Basta con poseer las más elementales nociones de números para poder apreciar la inmensa diferencia a favor de la primera de estas dos fuerzas.

Para que se cumpla la ley de nuestra naturaleza, según la cual el alimento sea indispensable a la vida, los efectos de estas dos fuerzas tan desiguales deben ser mantenidos al mismo nivel.

Esto implica que la dificultad de la subsistencia ejerza sobre la fuerza de crecimiento de la población una fuerte y constante presión restrictiva. Esta di

ficultad tendrá que manifestarse y hacerse cruelmente sentir en un amplio sector de la humanidad.

En los reinos animal y vegetal la naturaleza ha esparcido los gérmenes de vida con enorme abundancia y prodigalidad. Ha sido, en cambio, relativamente parca en cuánto al espacio y el alimento necesarios a su conservación. Los gérmenes de vida contenidos en este trozo de tierra, dada una alimentación abundante y espacio donde extenderse, llegarían a cubrir millones de mundos al cabo de unos pocos miles de años. La penuria, esa imperiosa ley de la naturaleza y que todo lo abarca, se encarga de restringirlos manteniéndolos dentro de los límites prescritos. Tanto el reino de las plantas como el de los animales se contraen bajo esta gran ley restrictiva, y el hombre, por mucho que ponga a contribución su razón, tampoco puede escapar a ella. Entre las plantas y los animales, sus efectos son el derroche de simientes, la enfermedad y la muerte prematura. Entre los hombres, es la miseria y el vicio. La primera, la miseria, es una consecuencia absolutamente necesaria de esta ley. El vicio es una consecuencia sumamente probable y que, por lo tanto, abunda por todas partes, pero quizá no debiéramos considerarlo como consecuencia absolutamente inevitable. La verdadera prueba de la virtud está en la resistencia a todas las tentaciones del mal.

Esta natural desigualdad entre las dos fuerzas de la población y la producción en la tierra, y aquella gran ley de nuestra naturaleza, en virtud de la cual los efectos de estas fuerzas se mantienen constantemente nivelados, constituyen la gran dificultad, a mi entender insuperable, en el camino de la perfectibilidad de la sociedad. Todos los demás argumentos, comparados con éste, son de escasa y secundaria significación. No veo manera por la que el hombre pueda eludir el peso de esta ley, que abarca y penetra toda la naturaleza animada. Ninguna pretendida igualdad, ninguna reglamentación agraria, por muy radical que sea, podrá eliminar, durante un siglo siquiera, la presión de esta ley que aparece, pues, como decididamente opuesta a la posible existencia de una sociedad cuyos miembros puedan todos tener una vida de reposo, felicidad y relativa holganza y no sientan ansiedad ante la dificultad de proveerse de los medios de subsistencia que necesitan ellos y sus familias.

Por consiguiente, si las premisas son justas, el argumento contra la perfectibilidad de la masa de la humanidad es terminante. (...)

Pero si bien es verdad que con sus maniobras desleales los ricos contribuyen con frecuencia a prolongar situaciones particularmente angustiosas para los pobres, no es menos cierto que ninguna forma posible de sociedad es capaz de evitar la acción casi constante de la miseria, bien sea sobre una gran parte de la humanidad, en el caso de existir desigualdad entre los hombres, bien sobre toda ella si todos los hombres fuesen iguales.

La teoría sobre la cual se asienta la verdad de esta posición me parece tan extremadamente clara que no logro imaginarme qué parte de la misma puede ser refutada.

Que la población no puede aumentar sin que aumenten los medios de subsistencia es una proposición tan evidente que no requiere demostración.

Que la población aumenta invariablemente cuando dispone de los medios de subsistencia lo demuestra ampliamente la historia de todos los pueblos que han existido en la tierra.

Y que la fuerza superior de crecimiento de la población no puede ser frenada sin producir miseria o vicio lo atestigua con harta certidumbre la considerable dosis de estos dos amargos ingredientes en la copa de la vida humana y la persistencia de las causas físicas que parecen haberlos producido.

T. R. MALTHUS: *Primer ensayo sobre la población* (1798).

VALOR Y CANTIDAD DE TRABAJO 13.17

El valor de un bien económico, o sea la cantidad de cualquier otro bien por la cual podrá cambiarse, depende de la cantidad relativa de trabajo necesaria para producirlo, y no de la mayor o menor remuneración pagada por ese trabajo.

El agua y el aire son muy útiles: son, en efecto, indispensables para la vida, y, sin embargo, ordinariamente no puede obtenerse nada a cambio de ellos. El oro, por el contrario, aunque tiene poca utilidad, comparado con el aire o con el agua, puede ser cambiado por una gran cantidad de otros bienes.

La utilidad, por lo tanto, no es la medida del valor de cambio, aunque es algo absolutamente esencial al mismo. Si una cosa fuese completamente inútil —en otras palabras: si no pudiese en modo alguno contribuir a nuestro bienestar—, estaría desprovista de valor de cambio, cualquiera que fuese su escasez o la cantidad de trabajo necesaria para conseguirla.

El valor de cambio de las cosas que poseen utilidad tiene dos orígenes. su escasez y la cantidad de trabajo requerida para obtenerlas.

Hay algunos bienes cuyo valor está determinado por su escasez únicamente. La cantidad de tales bienes no puede ser aumentada por el trabajo y, por lo tanto, no se puede reducir su valor aumentando la oferta. Pertenecen a esta clase las estatuas y pinturas notables, monedas y libros raros y los vinos de calidad especial, que han de ser elaborados con uvas cosechadas en ciertas comarcas, y de las que sólo se dispone de una cantidad muy limitada. Su valor no depende, en modo alguno, de la cantidad de trabajo que ha sido requerida para producirlos, y varía con los cambios en riqueza e inclinaciones de quienes desean poseerlos.

Sin embargo, estas cosas forman una parte muy pequeña de aquella masa de bienes que se cambian diariamente en el mercado. La mayor parte, con gran diferencia, de las cosas que son objeto de deseo se procuran por medio del trabajo y pueden ser multiplicadas, no sólo en un país, sino en muchos, casi sin límite determinado, si estamos dispuestos a emplear el trabajo necesario para obtenerlas.

Siempre que hablamos, pues, de bienes, de su valor de cambio y de las leyes que rigen sus precios relativos, nos referimos exclusivamente a aquellos bienes cuya cantidad puede ser aumentada por efecto de la actividad humana y en cuya producción actúa, sin restricciones, la competencia.

En las etapas primitivas de la sociedad el valor de cambio de esos bienes, o la ley que determina cuánto se dará de uno a cambio de otro, depende casi exclusivamente de la relación entre las cantidades de trabajo empleadas en cada uno.

"El precio real de una cosa cualquiera —dice Adam Smith—, lo que una cosa cuesta realmente a quien desea adquirirla es el sacrificio que requiere su adquisición. Lo que una cosa vale realmente para el hombre que la ha adquirido y desea enajenarla o cambiarla por otra es el sacrificio que puede evitarle y que le permite imponer a otros." "El trabajo fue el primer precio, el primer dinero pagado por todas las cosas." Dice además: "En aquel estado inculto y primitivo de la sociedad que precedió a la acumulación del capital y a la apropiación de la tierra, la relación entre las cantidades de trabajo necesarias para adquirir los diferentes objetos parece ser la única circunstancia que pueda proporcionar algún criterio para cambiarlos. Si en un pueblo de cazadores costara ordinariamente doble trabajo matar un castor que un ciervo, sería lógico que un castor valiese dos ciervos o se cambiase por ellos. Lo que es habitualmente el resultado de dos días o dos horas de trabajo es natural que valga el doble de lo que de ordinario es el producto de un día o una hora de esfuerzo".

Que esto es el fundamento del valor de cambio de todas las cosas, exceptuando aquellas que no pueden ser aumentadas por el trabajo humano, es una doctrina de la mayor importancia en la economía política, pues nada dio origen a tantos errores y tantas diferencias de opinión en esta ciencia como la imprecisión de los conceptos atribuidos al término valor.

Si la cantidad de trabajo empleado en los productos regula su valor de cambio, todo aumento de aquella cantidad elevará el valor de la mercancía a la cual se aplique, y toda disminución tendrá que reducirlo. (...)

Aunque el trabajo se remunere según su calidad, esto no puede ser causa de alteración del valor relativo de los bienes.

Sin embargo, cuando hablo del trabajo como fundamento del valor y de la cantidad relativa del mismo como determinando casi exclusivamente el valor relativo de las mercancías, no debe suponerse que dejo de tener presente las diferentes clases de trabajo y la dificultad de comparar una hora o un día de trabajo en una ocupación con la misma duración en otra. La estimación en que se tienen las diferentes calidades del trabajo se ajusta pronto en el mercado con suficiente precisión para todos los fines prácticos, y depende en gran parte de la destreza relativa del trabajador y de la intensidad del trabajo ejecutado. La escala, una vez establecida, no se presta a muchas variaciones. Si un día de trabajo de un oficial joyero vale más que un día de trabajo de un obrero corriente, es porque hace ya mucho tiempo que aquél ha sido ajustado y colocado en su propio lugar en la escala de valores.

Comparando, por consiguiente, el valor de la misma mercancía en diferentes épocas, la consideración de la relativa destreza e intensidad del trabajo requeridas por aquella mercancía particular apenas necesita que se preste aten-

ción, pues actúa del mismo modo en ambas épocas. Una clase de trabajo, en cierto momento, se compara con la misma clase de trabajo en otro; si una décima, una quinta o una cuarta parte ha sido añadida o quitada, se producirá en el valor del artículo un efecto proporcional a la causa.

Si una pieza de paño vale ahora lo que dos piezas de lienzo, y si dentro de diez años el valor corriente de una pieza de paño fuese el de cuatro piezas de lienzo, podríamos afirmar con seguridad: o bien que es requerido más trabajo para fabricar el paño o menos para fabricar el lienzo, o bien que han actuado las dos causas.

Como la investigación hacia la cual deseo llevar la atención del lector tiene por objeto las variaciones del valor relativo de los bienes y no las de su valor absoluto, será de poca importancia examinar la escala que sirva para medir la estimación en que se tienen las diferentes clases de trabajo humano. Podemos, razonablemente, llegar a esta conclusión: sea cualquiera la desigualdad existente en un principio entre aquéllas, sea cualquiera la diferencia entre la habilidad, pericia o tiempo que se requieran para el aprendizaje de las distintas especies de destreza manual, continúan casi lo mismo de una generación a otra, o por lo menos la variación es insignificante de un año a otro y, por tanto, tiene que ejercer muy poca influencia, para períodos breves, en el valor relativo de las cosas.

D. Ricardo: *Principios de economía política y de tributación* (1817).

El trabajo fuente exclusiva del valor — 13.18

No sólo el trabajo aplicado directamente a las mercancías afecta a su valor, sino también el empleado en los utensilios, herramientas y edificios de que se sirve aquel trabajo.

Aun en aquel estado primitivo de la sociedad a que Adam Smith se refiere, sería necesario algún capital para que el cazador pudiese efectuar su caza, aunque es posible que ese capital fuese hecho y acumulado por el mismo cazador. Sin arma alguna no podría matarse el castor ni el ciervo; por lo tanto, el valor de estos animales sería regulado no sólo por el tiempo y trabajo necesarios para cazarlos, sino también por el tiempo y el trabajo necesarios para proveerse el cazador de su capital, el arma, con cuya ayuda se realiza la caza.

Supongamos que el arma que se necesita para matar el castor fuese construida con mucho más trabajo que la requerida para matar el ciervo, a causa de la mayor dificultad de aproximarse al primer animal y, por consiguiente, a la necesidad de que el arma haga blancos más certeros; un castor tendría lógicamente más valor que dos ciervos, y precisamente por esta razón: que se necesitaría más trabajo en total para cazarlo. O supongamos que la misma cantidad de trabajo fuera necesaria para hacer ambas armas, pero que fuesen de una duración muy desigual: solamente una pequeña parte del valor de la más duradera sería comunicada al producto, y una parte mucho mayor del valor de la otra pasaría al bien que ha contribuido a producir.

Todos los instrumentos necesarios para cazar el castor y el ciervo pueden pertenecer a una clase de hombres, y el trabajo empleado en su caza puede ser suministrado por otra clase; aun así, los precios relativos serían proporcionales al trabajo total empleado, tanto en la formación del capital como en la caza de los animales. En circunstancias diferentes de abundancia y escasez de capital, en comparación con el trabajo; en circunstancias distintas de abundancia o escasez de alimentos y cosas necesarias para el sustento del hombre, aquellos que suministran un valor igual de capital para uno y otro uso pueden obtener la mitad, un cuarto o un octavo del producto, siendo pagado el resto en salarios a quienes suministraron el trabajo; sin embargo, esta distribución no puede afectar al valor relativo de aquellos bienes, pues aunque los beneficios del capital fuesen mayores o menores, fuesen, por ejemplo, el 50, 20 ó 10 %, o los salarios fuesen altos o bajos, ellos producirían un efecto igual en ambos empleos.

Supongamos que ha aumentado la diversidad de ocupaciones de la sociedad; que unos suministran canoas y los útiles de pescar; otros, la simiente y las máquinas rudimentarias usadas primitivamente en la labranza; aun así se mantendría la verdad del principio de que el valor de cambio de los bienes producidos es proporcional al trabajo en su producción, no en su producción directa solamente, sino también en todos los utensilios o máquinas que se requieren para ejecutar aquel trabajo especial al cual fueron aplicados.

Si consideramos un estado social en el que se han hecho progresos mayores y donde las artes y el comercio son prósperos, encontraríamos aún que, al variar el valor de los bienes, se cumple este principio: estimando el valor de cambio de las medias, por ejemplo, veríamos que ese valor, en relación con el de otras cosas, depende de la cantidad total de trabajo necesaria para fabricarlas y llevarlas al mercado. En primer lugar está el trabajo necesario para labrar la tierra en que se cultiva el algodón; luego viene el trabajo de transportar el algodón al lugar donde se fabrican las medias, incluyendo una parte del trabajo empleado en la construcción del buque en que es transportado, la cual va cargada en el flete; en tercer lugar está el trabajo del hilandero, del tejedor; además, una parte del trabajo del ingeniero, del herrero y del carpintero que construyeron los edificios y maquinaria que requiere la manufactura; finalmente, el trabajo del comerciante al detall y de otros muchos intermediarios que no es necesario particularizar. La suma total de estas varias clases de trabajo determina la cantidad de otras cosas por la cual aquellas medias pueden cambiarse, y la misma consideración de las varias cantidades de trabajo que han sido empleadas en aquellas otras cosas regulará igualmente la porción de ellas que se dará a cambio de las medias.

Para convencernos de que es éste el verdadero fundamento del valor de cambio, supongamos que se haya hecho algún perfeccionamiento en los medios de reducir el trabajo en alguno de los procesos por que ha de pasar el algodón antes de ser manufacturadas las medias que vienen al mercado para ser cambiadas por otras cosas, y observemos los efectos que a esto seguirían. Si fuesen necesarios menos hombres para cultivar el algodón, o menos marineros para

navegar, o menos carpinteros de ribera para la construcción del buque en que el algodón es transportado; si se necesitasen menos manos para la construcción de edificios y máquinas, o si una vez terminados fuesen más eficientes, las medias bajarían de valor, inevitablemente, y se obtendría con ellas menos de otras cosas. Y bajarían porque una cantidad menor de trabajo sería necesaria para su producción y, por lo tanto, se cambiarían por una cantidad menor de aquellas cosas en las cuales no se ha hecho ninguna reducción del trabajo.

Cualquiera economía en el uso del trabajo reduce necesariamente el valor de un producto, sea el ahorro en el trabajo necesario para la fabricación misma del artículo, o sea en el requerido para la formación del capital con ayuda del cual es producido. En uno y otro caso el precio bajaría, tanto si estuviesen empleados menos hombres como blanqueadores, hilanderos o tejedores, personas directamente necesarias para su fabricación, o como marineros, carreteros, ingenieros y herreros, personas que intervienen en ella indirectamente. En el primer caso, todo el ahorro del trabajo recaería sobre las medias, porque todo aquel trabajo estaba íntegramente confinado en ellas, mientras que en el segundo sólo una parte de ese ahorro recaería sobre las medias, aplicándose el resto a todas las demás cosas en cuya producción se utilizan también edificios, máquinas y transportes.

Supongamos que en los primeros tiempos de la sociedad los arcos y las flechas del cazador fuesen de igual valor, por ser el producto de la misma cantidad de trabajo que la canoa y los útiles del pescador, y supongamos que todas esas cosas tengan la misma duración. En tales condiciones, el valor de un ciervo, producto de un día de trabajo del cazador, sería exactamente igual al valor del pescado obtenido en un día de trabajo del pescador. El valor relativo de la caza y del pescado sería regulado exclusivamente por la cantidad de trabajo empleada en cada producto, cualquiera que fuese la cantidad obtenida o el nivel general de salarios y beneficios. Si, por ejemplo, las canoas y útiles del pescador valiesen 100 libras, calculándose la duración en diez años, y emplease él diez hombres, cuyo trabajo anual costase 100 libras, los cuales en un día de trabajo pescan 20 salmones; si las armas empleadas por el cazador tuviesen también un valor de 100 libras, calculándose su duración en diez años, y emplease asimismo 10 hombres, cuyo trabajo anual costase 100 libras y que en un día cazan 10 ciervos, entonces el precio natural de un ciervo sería dos salmones, sea grande o pequeña la proporción en que participan del producto total los hombres que lo obtienen. Esta participación, que debe pagarse como salarios, es de la mayor importancia en la cuestión de los beneficios, pues se ve inmediatamente que los beneficios serán altos o bajos en proporción inversa exactamente a los salarios, pero no afectan en modo alguno al valor relativo del pescado y caza, porque los salarios serían altos o bajos, al mismo tiempo en ambas ocupaciones. Si el cazador alegase el argumento de que pagaba una proporción mayor, o el valor de la misma, como salarios, con objeto de inducir al pescador a darle más pescado a cambio de su caza, éste le replicaría que él estaba igualmente afectado por la misma causa; por consiguiente, con todas las variaciones de salarios y beneficios, en todos los efectos de la acumulación de capital, mientras

continúe obteniéndose en un día de trabajo la misma cantidad de caza y de pescado, la relación natural de cambio será un ciervo por dos salmones.

Si con el mismo trabajo se obtuviese una cantidad menor de pescado o mayor de caza, el valor de aquél subiría con relación a ésta. Por el contrario, si con la misma cantidad de trabajo se obtuviese menos caza o más pescado, aquélla subiría con respecto a éste.

D. RICARDO: *Principios de economía política y de tributación* (1817).

13.19 TEORÍA DIFERENCIAL DE LA RENTA

Renta es aquella parte del producto de la tierra que se paga al propietario por el uso de las fuerzas originales e indestructibles del suelo. Es frecuente, sin embargo, confundirla con el interés y el beneficio del capital, y en el lenguaje corriente el término es aplicado a todo lo que un arrendatario paga anualmente al propietario de la tierra que cultiva. Si de dos terrenos contiguos de la misma extensión y de la misma fertilidad natural, uno tuviese todas las ventajas que reportan las construcciones útiles para la labranza y además estuviese convenientemente desecado, abonado y deslindado por setos, vallas o paredes, mientras el otro no tiene ninguna de estas ventajas, se pagaría, como es natural, una remuneración mayor por el uso de uno que del otro; sin embargo, en ambos casos esta remuneración sería llamada renta. Pero es evidente que sólo una parte del dinero pagado anualmente por el terreno en que se habían hecho aquellas mejoras sería dado por las fuerzas originales e indestructibles del suelo; la otra parte se pagaría por el uso del capital que se había empleado en mejorar la finca y en construir aquellos edificios que eran necesarios para resguardar y conservar el producto. Adam Smith habla algunas veces de la renta en el sentido estricto a que yo deseo concretarla, pero con más frecuencia en el sentido popular en que este término es empleado habitualmente. Nos dice él que la demanda de madera y su consiguiente alto precio en los países del sur de Europa es la causa de que en Noruega se pague renta por unos bosques que no producían antes renta alguna. ¿No es evidente, sin embargo, que quien pagaba lo que él llamaba renta lo hacía en consideración al valor de la mercancía que entonces estaba en la tierra, y de cuyo valor se resarció con un provecho por medio de la venta de la madera? Si, en efecto, después que fue quitada la madera se pagase algo al propietario por el uso de la tierra, con el propósito de que se desarrollase el bosque nuevamente, o de cultivar cualquier otro producto, con vistas a una demanda futura, aquel desembolso podía justamente ser llamado renta, porque sería pagado por las fuerzas productivas de la tierra; pero en el caso establecido por Adam Smith lo que se pagaba era el permiso de quitar y vender la madera y no el de cultivarla. Habla él también de la renta de las minas de carbón y de las canteras, a lo cual se aplica la misma observación: que la compensación dada por la mina o la cantera se paga por el valor del carbón o de la piedra que se pueda sacar de ella y no tiene relación alguna con las fuerzas originales e indestructibles de la tierra. Es esta una distinción de gran importancia en una investigación

referente a la renta y a los beneficios, pues las leyes que regulan el desarrollo de la renta son muy diferentes de las que regulan el desarrollo de los beneficios, y actúan raramente en la misma dirección.

Lo que se paga anualmente al propietario en todos los países adelantados participa de ambos caracteres, renta y beneficio; unas veces se mantiene estacionario por los efectos de causas opuestas; otras veces avanza o retrocede, según que predomine una u otra de estas causas. En las páginas siguientes de esta obra, por lo tanto, siempre que hable de renta de la tierra, deseo que se entienda que hablo de aquella compensación que se paga al propietario por el uso de las fuerzas originales e indestructibles de la tierra.

Cuando se coloniza un país en donde hay abundancia de terrenos ricos y fértiles, de los cuales sólo una pequeña parte necesita ser cultivada para la subsistencia de la población, y no se requiere para el cultivo más que aquel capital de que la población puede disponer, no habrá allí renta, pues nadie pagará por el uso de la tierra cuando hay una gran cantidad de ella no apropiada todavía y, por lo tanto, a disposición de cualquiera que desee cultivarla.

Por los principios corrientes de la oferta y la demanda no se pagará renta alguna por esa tierra, por la razón expuesta de que no se paga nada por el uso del aire y del agua o por cualquier otro don de la Naturaleza que exista en cantidad ilimitada. Con cierta cantidad de materiales, y con ayuda de la presión atmosférica y de la tensión del vapor, algunas máquinas pueden ejecutar trabajos y economizar el esfuerzo humano en gran medida; pero no se paga nada por la cooperación de esos agentes naturales, porque son inagotables y están a disposición de cualquiera. Del mismo modo, el fabricante de cervezas, el de licores, el tintorero, hacen un uso incesante del aire y del agua para la elaboración de sus productos; pero como la provisión es ilimitada, no tienen precio alguno. Si toda la tierra tuviese las mismas propiedades, si fuera ilimitada en cantidad y uniforme en calidad, no se pagaría nada por su uso, a menos que poseyera ventajas peculiares de situación. Es, pues, debido únicamente a que la tierra es limitada en cantidad y de diversa calidad, y también a que la de inferior calidad o menos ventajosamente situada es abierta al cultivo cuando la población aumenta, que se paga renta por el uso de ella. Cuando las tierras de segundo orden, por su fertilidad, se abren al cultivo, a causa del progreso de la sociedad, comienza inmediatamente la renta en las tierras de primera calidad, y el importe de esta renta dependerá de la diferencia de calidad de esos dos terrenos.

Cuando los terrenos de tercera calidad entran en cultivo, comienza inmediatamente la renta para los de segunda, y se regula, como anteriormente, por la diferencia entre las facultades productivas. Al mismo tiempo subirá la renta de las de primera calidad, pues ha de ser mayor siempre que la renta de las de segunda, por la diferencia entre el producto que dan con la misma cantidad de capital y trabajo. Con cada paso en el progreso de la población, que obligue a un país a recurrir a tierras de peor calidad, para que les sea posible aumentar su provisión de alimentos, se elevarán las rentas de todas las tierras más fértiles.

Supongamos que las tierras números 1, 2, 3, dan, con la misma cantidad de capital y trabajo, un producto neto de 100, 90 y 80 arrobas de trigo. En un país nuevo, donde hay abundancia de terrenos fértiles, en comparación con la población, y donde, por lo tanto, sólo es necesario cultivar los terrenos número 1, todo el producto neto pertenecerá al cultivador y serán los beneficios del capital que invierte. Tan pronto como la población aumente, tanto como para hacer necesario el cultivo de los terrenos número 2, en los cuales sólo pueden obtenerse 90 arrobas, descontado el sostenimiento de los trabajadores, comenzará la renta para los terrenos número 1, pues o hay dos tipos de beneficios para el capital agrícola o habrá que deducir del producto del número 1 diez arrobas, destinados a otro fin. Si el propietario del terreno, o cualquiera otra persona, cultivase el número 1, estas 10 arrobas constituirían la renta, pues el cultivador del número 2 obtendría el mismo resultado con su capital o bien cultivando el número 1 y pagando 10 arrobas de renta o continuando su cultivo en el número 2 y no pagando renta. De la misma manera puede demostrarse que cuando entran en cultivo los terrenos número 3, la renta del número 2 tiene que ser 10 arrobas o el valor de ellas, mientras que la renta del número 1 se elevaría a 20 arrobas, pues el cultivador del número 3 obtendría los mismos beneficios pagando 20 arrobas por la renta del número 1, 10 arrobas por la del número 2 ó cultivando la número 3 libre de toda renta.

Es frecuente, y acontece a menudo, en efecto, que antes de cultivarse los terrenos números 2, 3, 4 ó 5, o los de inferior calidad, puede ser empleado más productivamente el capital en aquellos que están ya en cultivo. Puede suceder, acaso, que duplicando el capital original empleado en el número 1, aunque el producto no fuese duplicado, es decir, no aumentase otras 100 arrobas, aumentase 85, y que esta cantidad excediese a la que puede obtenerse empleando el mismo capital en la tierra número 3.

D. Ricardo: *Principios de economía política y de tributación* (1817).

13.20 LEY DE BRONCE DE LOS SALARIOS

El trabajo, como todas las demás cosas que se compran y se venden, y cuya cantidad puede ser aumentada o disminuida, tiene su precio natural y su precio de mercado. El precio natural del trabajo es aquel que es necesario, por término medio, para que los trabajadores subsistan y creen una familia en que se reproduzcan sin aumento ni disminución.

Aquello que hace posible la subsistencia del trabajador y de la familia que sea necesaria para conservar el número de trabajadores no depende de la suma de dinero que reciba como salarios, sino de la cantidad de alimentos, artículos de primera necesidad y otras cosas útiles que le sean, por costumbre, indispensables, que con aquel dinero pueda adquirir. El precio natural del trabajo depende, por lo tanto, del precio de los alimentos y artículos necesarios y útiles requeridos para la subsistencia del trabajador y de su familia. El precio natural

del trabajo subirá con un alza en el precio de los alimentos y artículos de primera necesidad, y aquel precio natural bajará con una baja de éstos.

Con el progreso de la sociedad, el precio natural del trabajo muestra siempre tendencia a subir, porque uno de los artículos principales que regulan ese precio natural se hace cada vez más caro, debido a la mayor dificultad de producirlo. Sin embargo, las mejoras de la agricultura, el descubrimiento de nuevos mercados, de donde puedan importarse subsistencias, como pueden contrarrestar, por algún tiempo, el alza de precios de artículos de primera necesidad, y hasta ocasionar la baja, todas estas causas producirán sus efectos correspondientes sobre el precio natural del trabajo.

El precio natural de todas las cosas, con excepción de los productos del suelo y el trabajo, tiene tendencia a descender con el aumento de la riqueza y de la población, pues aunque son encarecidos, por una parte, a causa del alza en el precio natural de las materias primas con que son elaboradas, esto es más que contrarrestado por los perfeccionamientos de la maquinaria, la mejor división y distribución del trabajo y el mayor conocimiento, en ciencia y arte, de los productores.

El precio de mercado, para el trabajo, es el que se paga realmente por él, formado por *la actuación natural de la relación entre la oferta y la demanda*; el trabajo es caro cuando escasea y barato cuando abunda. Aunque el precio de mercado puede apartarse mucho del natural, aquél, como el de todas las mercancías, tiene la tendencia a ajustarse a éste. Cuando el trabajo tiene un precio corriente o de mercado que excede de su precio natural, la condición del trabajador es próspera y feliz, lo que le permite disponer de una mayor cantidad de cosas necesarias y de satisfacciones y, por lo tanto, sostener una familia sana y numerosa. Sin embargo, cuando, debido al estímulo que los salarios altos dan para el crecimiento de la población, el número de trabajadores aumenta, los salarios descienden nuevamente a su precio natural, y en realidad, a veces, debido a una reacción, descienden más aún.

Cuando el precio de mercado de trabajo es inferior al natural, la condición de los trabajadores es de lo más desdichada que cabe: la pobreza entonces les priva de aquellas comodidades que la costumbre ha hecho absolutamente necesarias. Solamente después que las privaciones hayan reducido su número, o se hubiese aumentado la demanda de trabajo, volverá a elevarse el precio de mercado de éste hasta su precio natural, con que el trabajador tendrá las moderadas satisfacciones que le proporcionará el tipo natural de los salarios.

D. Ricardo: *Principios de economía política y de tributación* (1817).

La plusvalía **13.21**

Con el progreso natural de la sociedad, los salarios tendrán la tendencia a descender, en tanto que son regulados por la oferta y la demanda, pues la oferta de trabajadores mantendrá siempre el crecimiento proporcional, mientras que la demanda aumentará en proporción menor. Por ejemplo, si los salarios fuesen regulados, por un capital que aumenta a razón de un 2 %, descenderían

cuando éste se acumulase a razón de 1,5 %; descenderían más aún cuando aquél aumentase a razón de un 1 ó un 0,5 % y continuase así hasta que el capital se hiciese estacionario y los salarios también, siendo sólo suficiente para mantener la población en su estado actual. Digo que los salarios descenderían en estas condiciones si fuesen regulados solamente por la oferta y demanda de trabajadores; pero no debemos olvidar que los salarios se regulan, además, por los precios de las cosas que se adquieren con ellos.

Cuando la población aumente, esos artículos de primera necesidad se elevarán de precio constantemente, porque será necesario más trabajo para producirlos. Por lo tanto si los salarios en dinero bajan, mientras que los productos en que ellos son gastados suben, el trabajador resultará afectado doblemente, y pronto quedará totalmente desprovisto de los medios de subsistencia. Los salarios, en dinero, en vez de bajar, podrían subir; pero no subirían lo suficiente para que le fuese posible al trabajador adquirir tantas cosas necesarias y útiles como antes del alza de esas mercancías. Si sus salarios anuales fuesen anteriormente 24 libras, o seis arrobas de trigo, cuando el precio era de cuatro libras por arroba recibiría probablemente sólo el valor de cinco arrobas. Pero cinco arrobas costarían 25 libras; por lo tanto, tendría un aumento de su salario en dinero, aunque con este aumento sería imposible proveerse él y su familia con la misma cantidad de trigo y otras mercancías que consumían antes.

A pesar de que el trabajador estaría realmente peor pagado, sin embargo, ese aumento de su salario haría disminuir necesariamente los beneficios del fabricante, pues sus mercancías no se venderían a un precio más alto, mientras los gastos de producirlas habrían aumentado. Sin embargo, esto será considerado cuando examinemos los principios que regulan los beneficios.

Se observa, pues, que la misma causa por la cual sube la renta, es decir, la dificultad creciente de suministrar una cantidad adicional de alimentos con la misma cantidad proporcional de trabajo hará subir también los salarios, y por lo tanto, si el dinero posee un valor invariable, la renta y los salarios tendrán una tendencia a elevarse con el aumento de la riqueza y de la población.

Pero hay una diferencia esencial entre el alza de la renta y la de los salarios. El aumento de valor, en dinero, de la renta va acompañado de una mayor participación en el producto; no sólo es mayor la renta en dinero del terrateniente, sino también su renta en trigo, y además, cada medida de éste se cambiará por una cantidad mayor de otros bienes que no han subido de valor. El sino del trabajador será más desdichado: recibirá más dinero por los salarios, es cierto, pero su salario en trigo se habrá reducido; y no sólo su trigo disponible, sino también su situación general habrá empeorado, por serle más difícil mantener el tipo de mercado de salarios por encima de su tipo natural. Mientras el precio del trigo sube un 10 %, los salarios subirán siempre menos, pero la renta subirá siempre más; la condición del trabajador será cada vez más mísera, y la del propietario cada vez más próspera.

D. RICARDO: *Principios de economía política y de tributación* (1817).

Capítulo 14
LIBERALISMO Y DEMOCRACIA

PARALELAMENTE al desarrollo de la *praxis* política del Despotismo ilustrado, el siglo XVIII lleva a cabo una importante revisión de la *teoría*, renovando el liberalismo de Locke por obra de Montesquieu y Bentham, al tiempo que con Rousseau formula la doctrina de la democracia.

El *Espíritu de las leyes* (1748) de Montesquieu constituye una revisión empírica de las formulaciones abstractas del pensamiento liberal para adaptarlo a las circunstancias concretas de cada país y de cada Estado. Los elementos determinantes de la vida política serán, por tanto, la *ley natural* que la razón descubre **[1]** y la *realidad social* que tiene siempre un perfil concreto que modifica la formulación teórica. La combinación de ambos factores produce una diversidad de instituciones y leyes positivas. Montesquieu es el primero en señalar la importancia de la concreta estructura social en la realidad política, aunque su intento de formulación de unos principios explicativos (teoría de la naturaleza de los gobiernos **[2]**, teoría de los climas **[3]** y teoría de la relación entre las dimensiones territoriales y las formas de gobierno), no servirá sino para crear una tipología formal, resultado de la combinación de *naturaleza* y *principio*.

La nueva formulación de la doctrina liberal elaborada por Montesquieu tiende a crear un sistema en que las leyes, al adaptarse a las circunstancias de cada nación, permitan el establecimiento de un sistema de contrapesos —«es preciso que el poder contenga al poder»— que a través de la separación de poderes, la utilización de corporaciones intermedias entre el poder y los súbditos, y la descentralización, consigan evitar el despotismo **[4]**.

El liberalismo utilitario tiene en Bentham su figura más representativa y en los *Principios de moral y legislación* su más sistemática formulación. De acuerdo con la tradición del pensamiento hedonista británico, hace del placer el móvil de las acciones de los hombres y el fundamento del principio de utilidad que le conduce a formular la ley fundamental del comportamiento humano: «La medida de lo recto y lo erróneo es la mayor felicidad del mayor número» **[5]**. El principio de utilidad proporciona al Estado el instrumento necesario para evaluar las posibilidades de dos políticas alternativas y, como resultado de la mediación del Estado entre móviles egoístas y altruistas, se llegará a una situación en que se produce la coincidencia espontánea entre unos y otros. La formulación de Bentham permite excluir del esquema toda referencia al contrato al considerarlo como una ficción destinada a explicar las obligaciones mutuas del gobernante y los gobernados, que el principio de utilidad puede justificar con mayor precisión que las habituales referencias a la ley natural, bien común, justicia, etc.

El pensamiento liberal inspira, finalmente, las formulaciones doctrinales, que en forma de *Declaraciones de derechos*, se producen con ocasión de los procesos revolucionarios, comenzando con el preámbulo de Jefferson a la Declaración de independencia de los Estados Unidos (4 julio 1776), cuyos principios se desarrollan sistemáticamente en las diez primeras enmiendas constitucio-

nales. Más tarde, en agosto de 1789, con la *Declaración de derechos del hombre y el ciudadano*, el liberalismo político alcanzará su más conocida formulación **[15.8]**.

Coincidiendo con la renovación del pensamiento liberal se produce la formulación de la doctrina democrática por obra de Rousseau que en el *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres* (1755) trató el tema del estado de naturaleza y en el *Contrato social* (1762) estudió el tránsito a la sociedad civil y su ulterior evolución hasta alcanzar el estado presente, planteamiento que le distingue de anteriores tratadistas al no limitar su estudio al momento de constitución de la sociedad.

El método de aproximación a la realidad social supone, igualmente, una radical novedad, por cuanto abandona todo intento de análisis racional en favor de un conocimiento inmediato de la realidad humana concreta, al declarar que los valores esenciales del hombre se reflejan en los sentimientos y no en las ideas, los cuales a su vez no pueden comprenderse mediante la observación científica sino a través de la participación en las emociones y movimientos del alma de los demás. De aquí su insistencia en destacar los valores de los primitivos, de los salvajes, unidos por sus sentimientos, frente a la sabiduría de los civilizados separados por sus ideas.

El resultado inmediato de tal planteamiento es la negación del individualismo por cuanto los valores habitualmente tenidos por tales (libertad, respeto de los contratos, valor ético de la persona, etc.) no aparecen sino en virtud de la acción moralizadora de la comunidad y son inconcebibles al margen de una sociedad organizada. La fundamental categoría moral no la representa el individuo sino a partir del momento en que, al integrarse en una colectividad, se transforma en *cuidadano*. Al mismo tiempo la sociedad tiene bienes comunes (lengua, interés

y bienestar colectivo) que no corresponden a una simple suma de intereses individuales.

La aplicación del nuevo método le lleva a considerar cuál sería la naturaleza originaria del hombre que identifica con la de un bruto feliz, bruto por cuanto el aislamiento al privarle del lenguaje le despoja simultáneamente de la posibilidad de desarrollo intelectual, y feliz por cuanto sus necesidades elementales son fáciles de satisfacer **[6]**. En el estado de naturaleza el hombre no reconoce más ley que el instinto de conservación, atemperado por un segundo instinto, la compasión, sentimiento que le lleva a evitar el sufrimiento innecesario en los demás, y que constituye la base del instinto de sociabilidad **[7]**. El hombre salió de su estado originario en virtud de algún descubrimiento fortuito —por ejemplo, la conservación y reproducción del fuego— que dio a un individuo una ocasional superioridad, convirtiéndolo en centro de atracción para los demás hombres, momento en que el bruto, al desarrollar sus facultades hasta entonces potenciales, se convirtió en hombre y se integró en una primera sociedad **[8]**. Es el momento en que aparece la familia patriarcal, como institución permanente derivada del instinto de sociabilidad y como consecuencia del contacto continuado, aparecen las lenguas, que al posibilitar el desarrollo de la razón, conducen a la formación de normas que constituyen el núcleo de la ley natural y el punto de partida para una vida moral, que ejemplifica el *buen salvaje*.

El régimen patriarcal que caracteriza la Edad de Oro no puede mantenerse ante la desigualdad de condiciones individuales que lleva a los más capaces a adueñarse de una parte de los recursos naturales superior a sus necesidades, reduciendo a los demás a una dependencia económica, surgiendo entonces la Edad de Hierro que coincide en sus líneas generales con la idea que Hobbes se hacía del estado de naturaleza **[9]**. Para salir de

una situación de inseguridad y violencia, los propietarios convencieron a los demás de la necesidad de integrarse en una sociedad civil basada en el mantenimiento del estado actual de la propiedad **[10]**. La sociedad civil resultante se basa en la injusticia, corrompe a los individuos y produce la inmoralidad, inevitable dados los supuestos que la informan. Es el estado presente de la sociedad y en él ha desaparecido el hombre natural sin que tenga posibilidad de surgir el hombre civil.

La corrupción no es sin embargo tan profunda que no pueda rectificarse el camino emprendido, siempre que se vuelva al punto en que se tomó la dirección equivocada, es decir, se establezca un auténtico *contrato social*, que no será tal en tanto no integre armónicamente la inalienable libertad del individuo con las obligaciones derivadas de su incorporación en la sociedad. El problema, aparentemente insoluble, de integrar libertad absoluta y dependencia total, lo resuelve Rousseau mediante la teoría de la voluntad general, *moi commun*, en el que cada uno se reconoce a sí mismo, de tal manera que al someterse a ella se obedece a sí mismo y afirma su plena libertad al tiempo que la total dependencia. La fórmula del contrato social implica una entrega simultánea y colectiva que pone a todos los individuos en una misma situación de dependencia y de participación en la voluntad general, alcanzando de este modo la libertad civil en que queda superada la contradicción **[11]**.

La voluntad general se convierte en el principio único de la moralidad de las acciones hasta tal punto que «la virtud no es sino la conformidad de la voluntad particular a la general», dada la exigencia de total integración del individuo en la comunidad **[12]**. Frente a ella el individuo no tiene ningún derecho fuera del de participar en su determinación a través del sufragio, por cuanto la voluntad general es norma objetiva, intrínsecamente ética, existente como voluntad de la comunidad

con independencia de los individuos que la forman. Y, aunque es descubierta a través del voto, no es creada por la opinión concorde de la mayoría, razón por la que la voluntad general es tanto la de la mayoría que la ha descubierto como la de la minoría que por error votó en contra **[13].**

Textos 14

La ley natural 14.1

De las leyes según sus relaciones con los diversos seres.

Las leyes, según su significación más alta, son las relaciones necesarias, que se derivan de la naturaleza de las cosas. Todos los seres tiene sus leyes, la divinidad tiene las suyas, el mundo material las tiene, las tienen las inteligencias superiores al hombre, las bestias tienen las suyas, y el hombre tiene las suyas.

Los que aseguran que el fatalismo es la causa productora de los efectos que vemos en el mundo, han dicho indudablemente el mayor de los absurdos; porque no puede haberlo más grande que el de suponer que una fatalidad ciega ha podido producir criaturas inteligentes.

Hay, pues, una razón primitiva, y las leyes son las relaciones que existen entre ella y los diversos seres, y las que tienen éstos entre sí.

Dios tiene relaciones con el universo como creador, y como conservador: las leyes por las que creó son las mismas por las que conserva. Obra según estas leyes, porque las conoce, las conoce porque las ha establecido, y las ha establecido porque guardan relación con su sabiduría y omnipotencia.

Como según vemos el mundo creado por medio del movimiento de la materia y privado de inteligencia subsiste siempre, no podemos dejar de inferir que es necesario que sus movimientos tengan leyes invariables y que si fuera posible imaginar otro mundo distinto de éste, tendría también leyes inalterables, o dejaría de existir. (...)

El hombre como ser físico se gobierna de igual modo que los demás por leyes invariables; pero como ser inteligente viola con frecuencia las leyes que Dios le ha dado, y varía las establecidas por él mismo. Es de absoluta necesidad que él mismo se guíe, y es sin embargo un ser limitado sujeto al error, y a la ignorancia como todas las inteligencias finitas, y que pierde con facilidad

hasta los débiles conocimientos que adquiere. Como criatura sensible se halla también sujeto a pasiones.

Un ser de esta especie podía olvidarse a cada momento de su creador; y Dios se lo ha recordado por las leyes de la religión; podía olvidarse de sí mismo y los filósofos le han advertido con los preceptos de la moral; y como, hecho para vivir en sociedad, podía olvidarse de los otros, los legisladores le han asignado sus deberes con las instituciones políticas y civiles.

De las leyes de la naturaleza.

Antes que todas las dichas leyes existían ya las de la naturaleza, llamadas así porque se derivan únicamente de la constitución de nuestro ser. Para conocerlas es necesario considerar al hombre, tal como debía encontrarse antes del establecimiento de las sociedades, por cuanto las leyes de la naturaleza son aquellas que no podría menos de recibir en semejante estado.

La ley que, imprimiendo en nosotros la idea de un creador, nos conduce hacia él, es la primera de las leyes naturales por su importancia; pero no por el orden de conocerlas. El hombre en el estado de la naturaleza tuvo la facultad de conocer antes que los conocimientos; y es evidente que sus primeras ideas no pudieron ser especulativas y que antes de buscar el origen de su ser, debió pensar en su conservación. El primer sentimiento del hombre no puede ser otro que el de su debilidad; su timidez sería ilimitada; y si se necesitase una prueba experimental de la verdad de este aserto, nos la ofrecerían continuamente los hombres salvajes encontrados en los bosques, a los que todo les hace temblar y todo les hace huir.

En tal estado cada uno debió reconocerse inferior; apenas habría alguno que osara considerarse igual: ninguno buscaría los medios de atacar a su semejante, y la paz debió ser la primera entre las leyes naturales.

La suposición que hace Hobbes, de que los hombres tuvieron en un principio el deseo de subyugarse mutuamente, no es racional, porque la idea del imperio y de la dominación es tan compacta, y depende de tantas otras, que no pudo ser la primera del hombre.

Pregunta Hobbes por qué causa, si los hombres no están naturalmente en estado de guerra, van siempre armados, y buscan llaves para cerrar sus moradas; pero no sabe al preguntarlo que atribuye a los hombres anteriores al establecimiento de las sociedades lo que no podía ocurrírles hasta después de la formación de éstas, que les ha hecho encontrar motivos de atacar y defenderse.

Al sentimiento de su debilidad uniría el hombre el de sus necesidades, y otra ley natural le inspiraría el deseo de alimentarse.

Dije antes que el temor induciría a los hombres a huir; pero sin embargo, las señales de un temor recíproco los obligarían muy luego a reunirse, contribuyendo también a ello el placer que todo animal siente al aproximarse a otro de su misma especie. Y como el amor que se inspiran los dos seres por su diferencia aumentaría este placer, la petición natural, que ambos se hacen siempre, sería la tercera ley.

Además del sentimiento, tienen también los hombres por naturaleza el conocimiento, y con él una segunda relación, de que los demás animales carecen. Tienen, pues, por ello un nuevo motivo de unirse, y el deseo de vivir en sociedad sería la cuarta de estas leyes.

MONTESQUIEU: *Espíritu de las Leyes* (1748).

NATURALEZA Y PRINCIPIO DE LOS GOBIERNOS 14.2

Diferencia de la naturaleza del gobierno y de su principio.

Después de haber examinado cuáles son las leyes relativas a la naturaleza de cada gobierno, es necesario averiguar las que lo son a su principio.

La diferencia que hay entre la *naturaleza* y el *principio* es la de que aquélla hace ser, tal como es, a un gobierno, y éste lo hace obrar. La una forma su estructura particular, el otro se forma con las pasiones humanas, que lo movilizan.

Por tanto, pues, las leyes deben ser tan relativas al principio de cada gobierno como a su naturaleza. Y voy por lo mismo a investigar cuál es el principio de cada uno de ellos.

Del principio de los diferentes gobiernos.

Dije antes que la naturaleza del gobierno republicano exigía que el poder soberano residiese en el pueblo en masa, o en cierto número de familias; la del gobierno monárquico, que el príncipe ejerciese la soberanía, pero conforme a leyes fijas establecidas; y la del gobierno despótico, que uno solo gobernase según su voluntad y sus caprichos. Nada más se necesita para encontrar los tres principios de estos gobiernos, porque ellos se derivan naturalmente. Principiaré, pues, la demostración por el republicano, y hablaré primero de la democracia.

Del principio de la democracia.

Para que los gobiernos monárquicos, o despóticos, se conserven o sostengan no es necesaria mucha probidad. La fuerza de las leyes en el uno, el brazo del príncipe continuamente levantado en el otro, lo arreglan y contienen todo. Pero en el estado popular se necesita además de otro resorte, que es la virtud. Y esta verdad, que dejo sentada, viene confirmada por el cuerpo de la historia, y es enteramente conforme con la naturaleza de las cosas. Porque es evidente que en una monarquía, donde el que hace ejecutar las leyes se juzga superior a éstas, se necesita de menos virtud que en un gobierno popular, donde el que las ejecuta sabe que se halla sujeto a ellas y que sufre también su rigor.

Es además notoriosísimo que el monarca, que por mal consejo o descuido deja de ejecutar las leyes, puede fácilmente reparar el mal, ya sea mudando de consejo, o ya corrigiendo su negligencia. Pero cuando en un gobierno popular se abandonan y no se observan, como que este abandono no puede provenir

sino de la corrupción de la república, el Estado se encuentra absolutamente perdido. (...)

Del principio de la aristocracia.

Así como la virtud es necesaria en el gobierno popular, lo es también en la aristocracia, aun cuando no sea tan absolutamente precisa, porque el pueblo, que es en ella con relación a los nobles, lo que en la monarquía con relación al monarca, yace contenido por la fuerza de las leyes. Pero ¿cómo se contendrán los nobles? Los que han de hacer ejecutar las leyes contra sus colegas, conocerán desde luego que obran también contra ellos mismos, y esto por la naturaleza de la constitución hace absolutamente precisa la virtud en este gobierno.

La aristocracia tiene por sí misma cierta fuerza, de que la democracia carece. Los nobles forman en ella una corporación, que reprime al pueblo por su naturaleza y por su interés; y basta por consiguiente que haya leyes, para que con este motivo se cumplan.

Pero así como es fácil que la nobleza reprima a los otros, así es sobremanera difícil que se reprima a sí misma; tal es la naturaleza de esta constitución, que a un tiempo mismo parece que sujeta una clase a las leyes, y que la liberta de ellas.

Por tanto pues una corporación de esta especie solamente puede reprimirse de dos maneras, o por una gran virtud, que obligue a los nobles a considerarse de cierto modo iguales al pueblo, virtud que basta para formar una gran república, o por una virtud mediana, que consintiendo en la moderación, obligue a los nobles a considerarse iguales entre sí, porque es bastante para su conservación.

La moderación es, pues, el alma de estos gobiernos; pero lo es, cuando es hija de la virtud, y no de la cobardía, ni de la pereza.

La virtud no es el principio del gobierno monárquico.

En la monarquía la política hace obrar las mayores cosas con la menor virtud que es posible; de igual modo que en las máquinas mejores el arte emplea los menos móviles, fuerzas y ruedas que le es posible.

El Estado subsiste independientemente del amor a la patria, del deseo de la verdadera gloria, de la abnegación de sí mismo, del sacrificio de los más caros intereses, y de todas aquellas virtudes heroicas que encontramos en los antiguos, y de las que no conservamos otra cosa más que la noticia.

Las leyes ocupan en ella el lugar de todas las virtudes, de que no hay ninguna necesidad; porque el Estado dispensa de ellas. Una acción que se ejecuta sin esplendor, carece hasta cierto punto de consecuencia. (...)

Cómo se suple la virtud en el gobierno monárquico.

Me precipito, y escribo de ligero, para que no se crea que es mi obra una sátira contra el gobierno monárquico. No: si éste carece de móvil, ya no es lo

mismo. *El honor*, es decir, el prestigio de cada persona y de cada condición, ocupa en él el lugar de la virtud política, de que antes he hablado, y la representa por todo. El es capaz de inspirar las mejores acciones, y unido a la fuerza de las leyes, es capaz de conducir al objeto del gobierno tanto como la virtud misma.

Del principio de la monarquía.

En las monarquías bien constituidas, todos los habitantes serán con poca diferencia buenos ciudadanos; pero rara vez se encontrará alguno que sea hombre de bien político; porque para serlo se necesita tener voluntad, y amar el Estado menos por el interés propio, que por el público.

El gobierno monárquico supone, como ya se ha dicho, rango, y hasta nobleza de origen. La naturaleza del honor exige que pida preferencia y distinciones, y está por lo mismo en la esencia del gobierno.

La ambición, que es tan perniciosa en la república, produce buenos efectos en la monarquía, así porque da vida al gobierno, como porque tiene la ventaja de no ser en ella peligrosa, porque puede reprimirse continuamente.

Se dirá, acaso, que aquí sucede lo que en el sistema del universo, en que hay una fuerza que aleja sin cesar los cuerpos del centro, y otra que los acerca. Así es efectivamente. El honor pone en movimiento todas las partes del cuerpo político y las enlaza por su acción misma; y de ello resulta que cada uno trabaja por el bien común, cuando cree atender solamente a sus intereses.

Es una verdad no obstante, filosóficamente hablando, que es un falso honor el que moviliza todas las partes del Estado; pero este honor falso es tan útil al público, como el verdadero lo sería para el particular, que fuese capaz de tenerlo.

¿Y no es verdaderamente una grande obra inducir a los hombres a realizar las más difíciles acciones, que requieren fuerza, sin más recompensa que la fama de haberlas hecho? (...)

Del principio del gobierno despótico.

Así como se necesitan la virtud en la república y el honor en la monarquía, se necesita el temor en el gobierno despótico, en el que la virtud no serviría de nada, y el honor sería peligroso.

El poder omnímodo del príncipe se transfiere enteramente a aquellos a quienes él lo confía; y si éstos fueran hombres capaces de estimarse bastante a sí mismos, se encontrarían en estado de causar una revolución; razón por la que el temor debe apagar con él todo sentimiento de ambición y abatir absolutamente los espíritus.

Un gobierno moderado puede, ínterin quiere, relajar algún tanto sus resortes, porque siempre se conserva por sus leyes y su fuerza. Pero cuando en un gobierno despótico el príncipe deja por un momento de tener el brazo levantado, cuando no puede aniquilar en un instante a todos los que ocupan los pri

meros destinos, todo está perdido; por cuanto el pueblo carece de protección, habiendo dejado de existir el temor, que es el móvil de este gobierno.

MONTESQUIEU: *Espíritu de las Leyes* (1748).

14.3 TEORÍA DE LOS CLIMAS

De la influencia de la naturaleza del terreno sobre las leyes.

La bondad del terreno de un país establece en él naturalmente la dependencia. Los habitantes del campo que forman la parte principal del pueblo, son poco celosos de su libertad, porque estando muy ocupados, no piensan más que en sus negocios particulares. Una campiña que rebosa en bienes, teme el saqueo y teme a un ejército. "¿Quién formará el buen partido? decía Cicerón a Atico. ¿Serán por ventura los comerciantes o los habitantes del campo? ¿Podremos figurarnos que son opuestos a la monarquía unos hombres para quienes todos los gobiernos son iguales, con tal que los dejen tranquilos?"

Así es que el gobierno de uno solo se encuentra más fácilmente en los países abundantes y el de muchos en los que no lo son tanto, y que esto es en ellos algunas veces una especie de reparación.

La esterilidad del terreno del Atica estableció el gobierno popular, y la fertilidad del de Lacedemonia, el aristocrático; porque como en aquel tiempo se aborrecía en Grecia el gobierno de uno solo, era preciso adoptar este último, porque tiene con él más relaciones de semejanza. (...)

Continuación del mismo asunto.

Los países fértiles se componen de grandes llanuras en las que nada puede disputarse al más fuerte, y es necesario someterse a él, sin que después de la sumisión el espíritu de libertad pueda recobrarse, por cuanto los bienes del campo son una prenda de fidelidad. Pero en los países montuosos es muy posible conservar lo que se tiene, y es muy poco lo que se necesita conservar. La libertad, es decir el gobierno de que se goza, es el solo bien que merece defenderse, y reina más por lo tanto en los países ásperos y montuosos, que en los demás que al parecer ha favorecido la naturaleza.

Los montañeses conservan un gobierno más moderado, porque no están tan expuestos a las conquistas. Se defienden fácilmente, y no pueden ser atacados sin dificultad, las municiones de guerra y de boca no pueden reunirse y llevarse contra ellos sin muchos dispendios, y el país no provee de ninguna. Y es por lo mismo tan difícil hacerles la guerra, y tan peligroso el emprenderla, que las leyes que se hacen para seguridad de otros pueblos apenas pueden reputarse en éstos como necesarias.

MONTEQUIEU: *Espíritu de las Leyes* (1748).

14.4 EL EQUILIBRIO POLÍTICO

De la Constitución de Inglaterra.

En cada estado, hay tres clases de poderes: el legislativo, el ejecutivo de

las cosas pertenecientes al derecho de gentes, y el ejecutivo de las que pertenecen al civil.

Por el primero, el príncipe o el magistrado hace las leyes para cierto tiempo o para siempre, y corrige o deroga las que están hechas. Por el segundo, hace la paz o la guerra, envía o recibe embajadores, establece la seguridad y previene las invasiones; y por el tercero, castiga los crímenes o decide las contiendas de los particulares. Este último se llamará poder judicial; y el otro, simplemente poder ejecutivo del Estado.

La libertad política, en un ciudadano, es la tranquilidad de espíritu que proviene de la opinión que cada uno tiene de su seguridad; y para que se goce de ella, es preciso que sea tal el gobierno que ningún ciudadano tenga motivo de temer a otro.

Cuando los poderes legislativo y ejecutivo se hallan reunidos en una misma persona o corporación, entonces no hay libertad, porque es de temer que el monarca o el senado hagan leyes tiránicas para ejecutarlas del mismo modo.

Así sucede también cuando el poder judicial no está separado del poder legislativo y del ejecutivo. Estando unido al primero, el imperio sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario, por ser uno mismo el juez y el legislador y, estando unido al segundo, sería tiránico, por cuanto gozaría el juez de la fuerza misma que un agresor.

En el Estado en que un hombre solo o una sola corporación de próceres, o de nobles, o del pueblo administrase los tres poderes, y tuviese la facultad de hacer las leyes, de ejecutar las resoluciones públicas y de juzgar los crímenes y contiendas de los particulares, todo se perdería enteramente.

En la mayor parte de los reinos de Europa es el gobierno moderado, porque el príncipe, que administra los dos primeros poderes, deja a los súbditos el ejercicio del tercero. Pero en Turquía, como que los tres se hallan reunidos a la vez en las manos del sultán, impera el despotismo más horroroso.

El poder judicial no debe confiarse a un senado permanente y sí a personas elegidas entre el pueblo en determinadas épocas del año, del modo prescrito por las leyes, para formar un tribunal que dure solamente el tiempo que requiera la necesidad.

De este modo el poder de juzgar, tan terrible en manos del hombre, no estando sujeto a una clase determinada, ni perteneciente exclusivamente a una profesión se hace, por decirlo así, nulo e invisible. Y como los jueces no están presentes de continuo, lo que se teme es la magistratura, y no se teme a los magistrados.

Y es necesario también que en las grandes acusaciones el criminal, unido con la ley, pueda elegir sus jueces, o cuando menos recusar un número tan grande de ellos que los que resten se consideren como elegidos por él.

Los otros dos poderes son más fáciles de confiar a magistrados o corporaciones permanentes, porque no siendo el uno más que la voluntad general del Estado, y el otro su ejecución, no gravitan particularmente sobre el individuo.

Pero si los tribunales no deben ser fijos, sus sentencias deben serlo de tal modo que no han de contener otra cosa que el texto literal de la ley, porque

si pudieran ser la opinión particular del juez, se viviría en la sociedad sin saber en ella con exactitud las obligaciones que se contraen.

Es necesario además que los jueces sean de la condición del acusado, o mejor dicho sus iguales, para que no crea que cae en manos de personas inclinadas a hacerle *daño*. (...)

Como el hombre que cree tener un alma independiente debe gobernarse a sí propio en los Estados libres, es de absoluta necesidad que el pueblo en masa tenga en ellos el poder legislativo. Pero como es imposible que lo ejercite en los estados muy extensos, y en los pequeños hay en ello grandísimos inconvenientes, se ve precisado a hacer por medio de representantes lo que no puede ejecutar por sí mismo.

Los vecinos de una ciudad conocen mejor las necesidades de ella que las de las otras, y juzgan mejor de la capacidad de sus convecinos que de la de sus demás compatriotas, y aun cuando no es absolutamente preciso que los miembros del cuerpo legislativo se nombren de la masa general del Estado, siempre conviene que las principales poblaciones elijan sus representantes.

Hay la grande ventaja en esto de que los diputados pueden discutir los negocios.

El pueblo no es a propósito para hacerlo, y éste es uno de los mayores defectos de la democracia.

No hay necesidad alguna de que los representantes, que han recibido instrucciones generales de sus comitentes, las reciban en particular sobre cada negocio, como se acostumbra a hacer en las dietas de Alemania. (...)

Todo ciudadano debe tener voto en su respectivo distrito para elegir representante, excepto los que se encuentren en tan mísera posición que puedan considerarse como destituidos de voluntad propia.

Era común a la mayor parte de las antiguas repúblicas el vicio de conceder al pueblo el derecho de tomar resoluciones activas, y que exigen pronta ejecución, sin atender a la incapacidad que tiene para ello.

El pueblo no debe tomar otra parte en el gobierno que la de elegir sus representantes, sola cosa que está al alcance de sus facultades, porque si hay pocos en él que conozcan el grado preciso de la capacidad de los hombres, cada uno tiene sin embargo la suficiente para saber en general si el que elige es más ilustrado que otros.

El cuerpo de representantes no debe tener por objeto el de tomar resoluciones activas, porque no le sería fácil desempeñarlo, y sí el de hacer leyes o ver si las hechas se ejecutan con fidelidad, porque en esta parte ninguno puede aventajarlo.

Pero como en todo Estado hay siempre personas distinguidas por su nacimiento, riquezas u honores, que si estuviesen confundidas con el pueblo, y sólo tuviesen un voto como los demás, considerarían la libertad como una esclavitud, y no tendrían interés alguno en defenderla, porque la mayor parte de las resoluciones obrarían en su perjuicio, hay una necesidad de que éstas tomen una parte en la legislación proporcionada a las demás ventajas que disfrutan en el Estado; y de que formen por lo tanto un cuerpo que tenga el derecho de re-

primir los atentados del pueblo, como éste lo tiene para contener los suyos.

De esta manera el poder legislativo residirá en una corporación de nobles y en otra elegida por el pueblo, que tendrán sus asambleas y discusiones distintas, y sus miras y sus intereses diferentes.

De los tres poderes referidos el de juzgar es nulo hasta cierto punto. Quedan por consiguiente dos, y como éstos necesitan de una fuerza reguladora que los modere, ninguna es más a propósito que la parte del cuerpo legislativo que se compone de la nobleza. Esta debe por lo tanto ser hereditaria, ya porque lo es primeramente por naturaleza, y ya porque es necesario que tenga un gran interés en conservar sus prerrogativas, odiosas que son por sí mismas, y que en un Estado libre deben estar en peligro constantemente.

Mas como un poder hereditario podría pensar solamente en sus intereses particulares y olvidarse de los del pueblo, hay también necesidad de que en aquellos negocios en que haya grande interés en corromperlo, como en las leyes sobre los impuestos, no tenga otra parte en la legislación, que la que le concede su facultad de impedir, y no la de instituir.

Y llamo *facultad de instituir* al derecho que uno tiene de ordenar por sí mismo, o de corregir lo ordenado por otro; *y facultad de impedir,* al de anular una resolución tomada por otro; éste era el poder de los tribunos de Roma. Y aun cuando el que tiene la facultad de impedir puede tener también el derecho de aprobar, no es por entonces esta aprobación otra cosa que la declaración de que no hace uso de su facultad de impedir, declaración que se deriva de esta misma facultad.

El poder ejecutivo, empero, debe residir en manos de un monarca, porque esta parte del gobierno, que necesita siempre de una acción momentánea, se administra mejor por uno que por muchos; así como todo lo perteneciente al poder legislativo se dispone mejor por muchos que por uno; y porque si no hubiese monarca, y el poder ejecutivo estuviese confiado a un cierto número de individuos del cuerpo legislativo, desaparecería la libertad por estar unidos ambos poderes, y por ser unas mismas las personas que tendrían o podrían tener con frecuencia participación en uno y en otro.

El cuerpo legislativo no debe dejar pasar mucho tiempo sin reunirse, porque si lo hiciese la libertad dejaría de existir, y tendría lugar una de dos cosas, o el Estado caería en la anarquía por falta de resoluciones legislativas, o tomaría éstas el poder ejecutivo, y se convertiría en absoluto.

Es inútil sin embargo la constante reunión del cuerpo legislativo, y sería también a la vez incómoda a los representantes y gravosa al poder ejecutivo, que no pensaría en llenar su deber, y sí solamente en defender sus prerrogativas, y su derecho de ejecutar. Por otra parte, si el cuerpo legislativo estuviese continuamente reunido, podría suceder que no hubiese que nombrar nuevos diputados sino para reemplazar a los que muriesen; en cuyo caso, y corrompida una vez aquella corporación, el mal ya no tendría remedio. Por el contrario, cuando los diversos cuerpos legislativos se suceden unos a otros, el pueblo, que ha formado mal concepto del actual, permanece tranquilo porque funda con razón sus esperanzas en el venidero.

Mas si siempre fuese el mismo, viéndolo una vez corrompido, y no esperando nada de sus leyes, recurriría al furor y la sublevación, o se entregaría a la indolencia.

El cuerpo legislativo no debe reunirse por sí mismo; porque una corporación no se considera con voluntad sino en tanto que está reunida; y porque si su reunión no fuese unánime sería imposible saber cuál parte formaba el cuerpo legislativo; si la que se había reunido o la que había dejado de hacerlo. Tampoco ha de tener facultad para prorrogar el tiempo de las asambleas, porque ésta le facilitaría los medios de perpetuarse y sería muy peligrosa en el caso que quisiese atentar contra el poder ejecutivo. Y como, por otra parte, hay épocas más convenientes que otras para que la corporación se reúna, es necesario que el poder ejecutivo arregle el tiempo de la permanencia y duración de las asambleas, con relación a las circunstancias que él mismo conozca.

Si el poder ejecutivo no tiene derecho de contener las empresas del cuerpo legislativo, éste se hará despótico, porque podrá atribuirse todo el poder imaginable, y aniquilar los demás.

Pero no hay necesidad de que el poder legislativo tenga recíprocamente la facultad de contener al ejecutivo; porque teniendo límites la ejecución por su naturaleza, es inútil limitarla, y porque además el poder ejecutivo no se ejerce comúnmente sino sobre cosas momentáneas. El poder de los tribunos de Roma era vicioso, porque sujetaba no solamente la legislación, sino también la ejecución; cosa que producía grandes males.

Mas si en un Estado libre el poder legislativo no debe tener el derecho de contener al ejecutivo, tiene y debe tener la facultad de examinar de qué manera se han ejecutado las leyes que él hizo, y ésta es la ventaja que tiene este gobierno sobre los de Creta y Lacedemonia, en donde los *cosmos* y los *éforos* no daban cuenta de su administración.

Pero, cualquiera que sea este examen, el cuerpo legislativo no debe tener el poder de juzgar la persona, y por consiguiente la conducta del que ejecuta. Su persona debe ser sagrada, porque siendo necesaria al Estado, para que el cuerpo legislativo no se haga tiránico, desde el momento en que fuese acusado o juzgada, se acabaría la libertad.

En estos casos el Estado no sería una monarquía, sería una república no libre.

Pero como el que ejecuta no puede hacer nada malo sin tener consejeros malos y que aborrezcan las leyes como ministros, aunque como hombres las favorezcan, éstos pueden ser acusados y castigados. Tal es la ventaja de este gobierno sobre el de Gnido, en donde no permitiendo la ley llamar a juicio a los *amymones,* ni aun después de su administración, el pueblo no podía jamás inquirir los motivos de las injusticias que se le habían hecho.

MONTESQUIEU: *Espíritu de las Leyes* (1748).

14.5 EL UTILITARISMO

1. La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos señores soberanos: el dolor y el placer. Ellos solos señalan lo que debemos hacer

y determinan lo que haremos. Tanto la norma de derecho y de injusticia, como la cadena de causas y efectos están amarradas a su trono. Nos gobiernan en todo lo que hacemos, decimos, y pensamos: todo esfuerzo que podamos hacer para *liberarnos de nuestra sumisión, no sirve sino para demostrarla y confirmarla.* De palabra un hombre puede pretender abjurar de su imperio, pero en realidad permanecerá sometido a él en toda su existencia. El *principio de utilidad* reconoce esta sumisión, y se la apropia para la fundación del sistema cuyo objeto es construir la fábrica de la felicidad mediante los instrumentos de la razón y del derecho. Y los sistemas que intentan ponerlo en tela de juicio, utilizan sonidos en vez de entendimiento, capricho en lugar de razón, oscuridad en vez de luz.

Pero basta de metáfora y declamación: no es precisamente por tales medios como la ciencia moral mejorará.

II. El principio de utilidad es el fundamento del presente trabajo: será, por tanto, lógico al principio dar una relación explícita y determinada de lo que significa. Por principio de utilidad se entiende ese principio que aprueba o desaprueba toda acción, de acuerdo a la tendencia que parezca aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en tela de juicio o, lo que es lo mismo, en otras palabras, promover u oponerse a esta felicidad. Hablo de toda acción cualquiera; y no, por tanto, solamente de la acción de un individuo privado, sino de toda medida de gobierno.

III. Por utilidad se entiende la propiedad sobre cualquier objeto mediante la cual se tiende a producir beneficio, ventaja, placer, bienestar o felicidad (todo esto en el presente caso lleva a la misma cosa), o (lo que de nuevo lleva al mismo objeto) impedir el advenimiento del daño, dolor, mal, o desgracia a la parte cuyo interés se considera: si aquélla es la comunidad en general, entonces la felicidad de la comunidad; si es un individuo particular, la felicidad de ese individuo.

IV. El interés de la comunidad es una de las expresiones más generales que puede encontrarse en el vocabulario de los moralistas: no es sorprendente por tanto que su significado se haya perdido a menudo. Cuando tiene un significado, es éste: la comunidad es un cuerpo ficticio compuesto de personas individuales a las que se considera constituyentes de aquél como si fueran sus miembros. El interés de la comunidad entonces, ¿cuál es?: la suma de los intereses de los distintos individuos que la componen.

V. Es inútil hablar del interés de la comunidad sin comprender lo que es el interés del individuo. Se dice que una cosa promueve el interés de un individuo, cuando tiende a añadir algo a la suma total de su placer; o, lo que viene a ser lo mismo, a disminuir la suma total de su dolor.

VI. Se puede decir entonces que una acción es conforme al principio de utilidad o, para abreviar, a la utilidad (en el sentido que se refiere a la comunidad en conjunto), cuando la tendencia que tiene a aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que la que tiene a disminuirla.

VII. Puede decirse que una medida de gobierno (que es una forma parti

cular de acción, realizada por persona o personas particulares) es conforme a, o está dictada por, el principio de utilidad, cuando de manera semejante la tendencia que tiene a aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que la que tiene a disminuirla.

VIII. Cuando una acción, o en particular una medida de gobierno, se considera conforme al principio de utilidad, puede ser conveniente, para el objeto del raciocinio, imaginar una especie de ley o precepto, llamado ley o precepto de utilidad; y hablar de la acción en cuestión como conforme a tal ley o precepto.

IX. Puede decirse que un hombre es partidario del principio de utilidad, cuando la aprobación o reprobación que concede a una acción, o a una medida, está determinada por, y es proporcionada a, la tendencia que, según él, tiene a aumentar o disminuir la felicidad de la comunidad; o, en otras palabras, a su conformidad o disconformidad a las leyes o preceptos de utilidad.

X. De una acción que es conforme al principio de utilidad, se puede siempre decir si es algo que debe hacerse o al menos que no es algo que no debe hacerse. Se puede decir también que es justo que se haga, o, al menos, que no es perjudicial que se haga; que es una acción justa, o, al menos, que no es injusta. Cuando se interpretan así las palabras *deber,* y *justo* e *injusto,* y otras de este tipo tienen significado: cuando se interpretan de otro modo, carecen de él.

XI. ¿Se ha discutido formalmente alguna vez la rectitud de este principio? Parece que lo han hecho en efecto los que no sabían lo que quería decir. ¿Es susceptible de alguna comprobación directa? Parece que no, porque lo que se emplea para probar otra cosa no puede probarse a sí mismo; una cadena de demostraciones debe tener su comienzo en algún lado. Proporcionar tal demostración es tan imposible como innecesario.

XII. No hay ni ha habido una criatura humana, por muy estúpida o perversa que sea, que no haya hecho concesiones a ello en muchas o tal vez en la mayoría de las ocasiones de su vida. Debido a la constitución natural de la estructura humana, en la mayor parte de las ocasiones de su vida, los hombres en general abrazan este principio sin pensarlo; si no en las formulaciones generales de su actuación, sí, al menos, en la realización de estas mismas acciones. Ha habido, a la vez, quienes han estado dispuestos a abrazarlo puramente y sin reserva. Pocos son incluso quienes no hayan tenido ocasión de enfrentarse con él, ya por no entender cómo aplicarlo, o por algún prejuicio que temían examinar o del que no podían deshacerse. Porque tal es la sustancia de que el hombre está hecho: en los principios y en la práctica, en el buen camino o en el malo, la más rara de todas las cualidades humanas es la estabilidad.

XIII. Cuando un hombre intenta combatir el principio de utilidad, lo hace con razones sacadas, sin ser consciente de ello, del propio principio. Sus argumentos, si prueban algo, prueban no que el principio sea falso, sino que, de acuerdo con las aplicaciones que, según él, se hacen de él, está mal aplicado.

¿Es posible para un hombre mover la Tierra? Sí; pero debe primero encontrar otra Tierra para apoyarse en ella.

J. BENTHAM: *Introducción a los principios de moral y legislación* (1780).

EL BRUTO FELIZ **14.6**

El hombre salvaje, entregado por la naturaleza al solo instinto, o más bien compensado del que acaso le falta con facultades capaces de suplir primero a ese instinto y elevarle después a él mismo muy por encima de la propia naturaleza, comenzará, pues, por las funciones puramente animales. Percibir y sentir será su primer estado, que le será común con todos los animales; querer y no querer, desear y temer, serán las primeras y casi las únicas operaciones de su alma, hasta que nuevas circunstancias ocasionen en ella nuevos desenvolvimientos.

Digan lo que quieran los moralistas, el entendimiento humano debe mucho a las pasiones, las cuales, según el común sentir, le deben mucho también. Por su actividad se perfecciona nuestra razón; no queremos saber sino porque deseamos gozar, y no puede concebirse por qué un hombre que careciera de deseos y temores habría de tomarse la molestia de pensar. A su vez, las pasiones se originan de nuestras necesidades y su progreso, de nuestros conocimientos, pues no se puede desear o temer las cosas sino por las ideas que sobre ellas se tenga o por el nuevo impulso de la naturaleza. El hombre salvaje, privado de toda suerte de conocimiento, sólo experimenta las pasiones de esta última especie; sus deseos no pasan de sus necesidades físicas; los únicos bienes que conoce en el mundo son el alimento, una hembra y el reposo; los únicos males que teme son el dolor y el hambre. Digo el dolor y no la muerte, pues el animal nunca sabrá qué cosa es morir; el conocimiento de la muerte y de sus terrores es una de las primeras adquisiciones hechas por el hombre al apartarse de su condición animal. (...)

Aun cuando imaginásemos un hombre salvaje tan hábil en el arte de pensar como lo presentan nuestros filósofos; aunque hiciéramos de él, siguiendo ese ejemplo, un filósofo, descubriendo por sí solo las verdades más sublimes, componiendo por medio de razonamientos abstractos máximas de justicia y de razón sacadas del amor al orden en general o de la voluntad conocida de su creador; en una palabra: aunque supusiéramos en su espíritu tantas luces y tanta inteligencia como torpeza y estupidez debe tener y tiene en efecto, ¿qué utilidad sacaría la especie de toda esta metafísica, que no podía comunicarse y que perecería con el individuo que la hubiera inventado? ¿Qué progresaría el género humano disperso en los bosques entre los animales? ¿Y hasta qué punto podrían perfeccionarse e ilustrarse mutuamente unos hombres que, no teniendo domicilio fijo ni necesidad unos de otros, apenas se encontrarían dos veces en su vida, sin conocerse y sin hablarse?

Considérese cuántas ideas debemos al uso de la palabra; cuánto ejercita y facilita la gramática las operaciones del espíritu; piénsese en las fatigas inconcebibles y en el infinito tiempo que ha debido constar la primera invención de las lenguas; añádanse estas reflexiones a las precedentes, y se comprenderá cuánto

millares de siglos han debido necesitarse para desarrollar sucesivamente en el espíritu humano las operaciones de que era capaz.

J. J. ROUSSEAU: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1754).

14.7 EL ESTADO DE NATURALEZA

Hay además otro principio que Hobbes no ha observado, el cual, habiéndole sido dado al hombre para suavizar en ciertas circunstancias la ferocidad de su amor propio o su deseo de conservación antes del nacimiento de este amor, modera el ardor que siente por su bienestar con una innata repugnancia a ver sufrir a sus semejantes. No creo que deba temer una contradicción concediendo al hombre la única virtud natural que se ha visto obligado a reconocer el más furioso detractor de las virtudes humanas. Me refiero a la *piedad,* disposición adecuada a seres tan débiles y sujetos a tantos males como somos nosotros; virtud tanto más universal y tanto más útil al hombre cuanto que precede al uso de toda reflexión, y tan natural, que las bestias mismas dan de ella algunas veces sensibles muestras. (...)

Es por tanto, perfectamente cierto, que la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad de su amor a sí mismo, concurre a la mutua conservación de la especie. Ella nos impulsa sin previa reflexión al socorro de aquellos a quienes vemos sufrir; ella sustituye en el estado natural a las leyes, a las costumbres y a la virtud, con la ventaja de que nadie se siente tentado de desobedecer su dulce voz; ella disuadirá a un salvaje fuerte de quitar a una débil criatura o a un viejo achacoso el alimento que han adquirido penosamente, si espera hallar el suyo en otra parte; ella inspira a todos los hombres, en lugar de la sublime máxima de justicia razonada: *Pórtate con los demás como quieres que se porten contigo,* esta otra de bondad natural, acaso menos perfecta, pero mucho más útil que la anterior: *Haz tu bien con el menor daño posible para otro.* En una palabra: es en este sentimiento natural, más bien que en los sutiles argumentos, donde hay que buscar la causa de la repugnancia que todo hombre siente a obrar mal, aun independientemente de los preceptos de la educación. Aunque Sócrates y los espíritus de su tiempo puedan adquirir la virtud por medio del razonamiento, hace tiempo que habría desaparecido el género humano si su conservación hubiese dependido de quienes lo componen.

Con pasiones tan poco activas y un freno tan saludable, los hombres, más bien feroces que malos, más atentos a ponerse a cubierto del mal que podían recibir que inclinados a hacer daño a otros, no estaban expuestos a contiendas muy peligrosas. Como no tenían entre sí ninguna especie de relación; como, por tanto, no conocían la vanidad, ni la consideración, ni la estima, ni el desprecio; como no tenían la menor noción del bien ni del mal, ni alguna idea verdadera de justicia; como miraban las violencias que podían recibir como daño fácil de reparar, y no como una injuria que debe ser castigada, y como ni siquiera pensaban en la venganza, a no ser tal vez maquinalmente y en el mismo momento,

como el perro que muerde la piedra que se le arroja, sus disputas raramente hubieran tenido causa más importante que el alimento. (...)

Concluyamos que el hombre salvaje, errante en los bosques, sin industria, sin palabra, sin domicilio, sin guerra y sin relaciones, sin necesidad alguna de sus semejantes, así como sin ningún deseo de perjudicarlos, quizá hasta sin reconocer nunca a ninguno individualmente; sujeto a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, sólo tenía los sentimientos y las luces propias de este estado, sólo sentía sus verdaderas necesidades, sólo miraba aquello que le interesaba ver, y su inteligencia no progresaba más que su vanidad. Si por casualidad hacía algún descubrimiento, tanto menos podía comunicarlo cuanto que ni reconocía a sus hijos. El arte perecía con el inventor. No había educación ni progreso; las generaciones se multiplicaban inútilmente, y, partiendo siempre cada una del mismo punto, los siglos transcurrían en la tosquedad de las primeras edades; la especie era ya vieja, y el hombre seguía siendo siempre niño.

J. J. ROUSSEAU: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1754).

EL ORIGEN DEL HOMBRE **14.8**

El primer hombre a quien, cercando un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría evitado al género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arrancando las estacas de la cerca o cubriendo el foso: "¡Guardaos de escuchar a este impostor: estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra de nadie!" Pero parece que ya entonces las cosas habían llegado al punto de no poder seguir más como estaban, pues la idea de propiedad, dependiendo de muchas otras ideas anteriores que sólo pudieron nacer sucesivamente, no se formó de un golpe en el espíritu humano; fueron necesarios ciertos progresos, adquirir ciertos conocimientos y cierta industria, transmitirlos y aumentarlos de época en época, antes de llegar a este último límite del estado natural. Tomemos, pues, las cosas desde más lejos y procuremos reunir en un solo punto de vista y en su orden más natural esa lenta sucesión de acontecimientos y conocimientos.

El primer sentimiento del hombre fue el de su existencia; su primer cuidado, el de su conservación. Los productos de la tierra le proveían de todo lo necesario; el instinto le llevó a usarlos. El hambre, otros deseos hacíanle experimentar sucesivamente diferentes modos de existir, y hubo uno que le invitó a perpetuar su especie; esta ciega inclinación, desprovista de todo sentimiento del corazón, sólo engendra un acto puramente animal; satisfecho el deseo, los dos sexos ya no se reconocían, y el hijo mismo nada era para la madre en cuanto podía prescindir de ella.

Tal fue la condición del hombre al nacer; tal fue la vida de un animal limitado al principio a las puras sensaciones, aprovechando apenas los dones que le ofrecía la naturaleza, lejos de pensar en arrancarle cosa alguna. Pero bien pronto surgieron dificultades, hubo de aprender a vencerlas. La altura

de los árboles, que le impedía coger sus frutos; la concurrencia de los animales que intentaban arrebatárselos para alimentarse, y la ferocidad de los que atacaban su propia vida, todo le obligó a aplicarse a los ejercicios corporales; tuvo que hacerse ágil, rápido en la carrera, fuerte en la lucha. Las armas naturales, que son las ramas de los árboles y las piedras, pronto se hallaron en sus manos. Aprendió a dominar los obstáculos de la naturaleza, a combatir en caso necesario con los demás animales, a disputar a los hombres mismos su subsistencia o a resarcirse de lo que era preciso ceder al más fuerte.

A medida que se extendió el género humano, los trabajos se multiplicaron con los hombres. La diferencia de los terrenos, de los climas, de las estaciones, pudo forzarlos a establecerla en sus maneras de vivir. Los años estériles, los inviernos largos y crudos, los ardientes estíos, que todo lo consumen, exigieron de ellos una nueva industria. En las orillas del mar y de los ríos inventaron el sedal y el anzuelo, y se hicieron pescadores e ictiófagos. En los bosques construyéronse arcos y flechas, y fueron cazadores y guerreros. En los países fríos se cubrieron con las pieles de los animales muertos a sus manos. El rayo, un volcán o cualquier feliz azar les dio a conocer el fuego, nuevo recurso contra el rigor del invierno; aprendieron a conservar este elemento y después a reproducirlo, y, por último a preparar con él la carne, que antes devoraban cruda.

Esta reiterada aplicación de seres distintos y de unos a otros debió naturalmente de engendrar en el espíritu del hombre la percepción de ciertas relaciones. Esas relaciones, que nosotros expresamos con las palabras grande, pequeño, fuerte, débil, rápido, lento, temeroso, arriesgado y otras ideas semejantes, produjeron al fin en él una especie de reflexión o más bien una prudencia maquinal, que le indicaba las precauciones más necesarias a su seguridad.

Las nuevas luces que resultaron de este desenvolvimiento aumentaron su superioridad sobre los demás animales haciéndosela conocer. Se ejercitó en tenderles lazos, en engañarlos de mil modos, y aunque muchos le superasen en fuerza en la lucha o en rapidez en la carrera, con el tiempo se hizo dueño de los que podían servirle y azote de los que podían perjudicarle. Y así, la primer mirada que se dirigió a sí mismo suscitó el primer movimiento de orgullo; y, sabiendo apenas distinguir las categorías y viéndose en la primera por su especie, así se preparaba de lejos a pretenderla por su individuo.

Aunque sus semejantes no fueran para él lo que son para nosotros y aunque no tuviera con ellos mayor comercio que con los otros animales, no fueron olvidados en sus observaciones. Las semejanzas que pudo percibir con el tiempo entre ellos, su hembra y él mismo, le hicieron juzgar las que no percibía; viendo que todos se conducían como él se hubiera conducido en iguales circunstancias, dedujo que su manera de pensar y de sentir era enteramente conforme con la suya, y esta importante verdad, una vez arraigada en su espíritu, le hizo seguir, por un presentimiento tan seguro y más vivo que la dialéctica, las reglas de conducta que, para ventaja y seguridad suya, más le convenía observar con ellos.

Instruido por la experiencia de que el amor del bienestar es el único móvil de las acciones humanas, pudo distinguir las raras ocasiones en que, por interés

común debía contar con la ayuda de sus semejantes, y aquellas otras, más raras aún, en que la concurrencia debía hacerle desconfiar de ellos. En el primer caso se unía a ellos en informe rebaño, o cuando más por una especie de asociación libre que a nadie obligaba y que sólo duraba el tiempo que la pasajera necesidad que la había formado; en el segundo, cada cual buscaba su provecho, bien a viva fuerza si creía ser más fuerte, bien por astucia y habilidad si sentíase el más débil.

He aquí como los hombres pudieron insensiblemente adquirir cierta idea rudimentaria de compromisos mutuos y de la ventaja de cumplirlos, pero sólo en la medida que podía exigirlos el interés presente y sensible, pues la previsión nada era para ellos, y, lejos de preocuparse de un lejano futuro, ni siquiera pensaban en el día siguiente. ¿Tratábase de cazar un ciervo? Todos comprendían que para ello debían guardar fielmente su puesto; pero si una liebre pasaba al alcance de uno de ellos, no cabe duda que la perseguiría sin ningún escrúpulo y que, cogida su presa, se cuidaría muy poco de que no se les escapase la suya a sus compañeros.

J. J. ROUSSEAU: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1754).

LA EDAD DE HIERRO 14.9

La invención de las otras artes fue, por tanto, necesaria para forzar al género humano a dedicarse a la agricultura. En cuanto hubo necesidad de hombres para fundir y forjar el hierro, fueron necesarios otros que los alimentaran. Cuanto mayor fue el número de obreros, menos manos hubo empleadas en proveer a la común subsistencia, sin haber por eso menos bocas que alimentar; y como unos necesitaron alimentos en cambio de su hierro, los otros descubrieron en fin el secreto de emplear el hierro para multiplicar los alimentos. De aquí nacieron, por una parte, el cultivo y la agricultura; por otra, el arte de trabajar los metales y multiplicar sus usos.

Del cultivo de las tierras resultó necesariamente su reparto, y de la propiedad, una vez reconocida, las primeras reglas de justicia, porque para dar a cada cual lo suyo es necesario que cada uno pueda tener alguna cosa. Por otro lado, los hombres ya habían empezado a pensar en el porvenir, y como todos tenían algo que perder, no había ninguno que no tuviera que temer para sí la represalia de los daños que podía causar a otro. Este origen es tanto más natural cuanto que es imposible concebir la idea de la propiedad naciente de otro modo que por la mano de obra, pues no se comprende que, para apropiarse las cosas que no ha hecho, pudiera el hombre poner más que su trabajo. Es el trabajo únicamente el que, dando derecho al cultivador sobre el producto de la tierra que ha trabajado, le da consiguientemente ese mismo derecho sobre el suelo, por lo menos hasta la cosecha, y así de año en año; lo que, constituyendo una posesión continua, se transforma fácilmente en propiedad. Cuando los antiguos, dice Grocio, dieron a Ceres el epíteto de legisladora y a una fiesta que se celebraba en su honor el nombre de Tesmoforia, dieron a entender que el reparto

de las tierras había producido una nueva especie de derecho, es decir, el derecho de propiedad, diferente del que resulta de la ley natural.

En esta situación las cosas hubieran podido permanecer iguales si las aptitudes hubieran sido iguales, y si, por ejemplo, el empleo del hierro y el consumo de los productos alimenticios hubieran guardado un equilibrio exacto. Pero la proporción, que nada mantenía, bien pronto quedó rota; el más fuerte hacía más obra; el más hábil sacaba mejor partido de lo suyo; el más ingenioso hallaba los medios de abreviar su trabajo; el labrador necesitaba más hierro, o el herrero más trigo; y trabajando todos igualmente, unos ganaban más mientras que otros apenas podían vivir. De este modo, la desigualdad natural se desenvuelve insensiblemente con la de la combinación, y las diferencias entre los hombres, desarrolladas por las que originan las circunstancias, hácense más sensibles, más permanentes en sus efectos y empiezan a influir en la misma proporción sobre la suerte de los particulares. (...)

Antes de haberse inventado los signos representativos de las riquezas, éstas no podían consistir sino en tierras y en ganados, únicos bienes efectivos que los hombres podían poseer. Ahora bien; cuando las heredades crecieron en número y en extensión, hasta el punto de cubrir el suelo entero y de tocarse unas con otras, ya no pudieron extenderse más sino a expensas de las otras, y los que no poseían ninguna porque la debilidad o la indolencia les había impedido adquirirlas a tiempo, se vieron obligados a recibir o arrebatar de manos de los ricos su subsistencia; de aquí empezaron a nacer, según el carácter de cada uno, la dominación y la servidumbre, o la violencia y las rapiñas. Los ricos, por su parte, apenas conocieron el placer de dominar, rápidamente desdeñaron los demás, y, sirviéndose de sus antiguos esclavos para someter a otros hombres a la servidumbre, no pensaron más que en subyugar y esclavizar a sus vecinos, semejantes a esos lobos hambrientos que, habiendo gustado una vez la carne humana, rechazan todo otro alimento y sólo quieren devorar hombres.

De este modo, haciendo los más poderosos de sus fuerzas o los más miserables de sus necesidades una especie de derecho al bien ajeno, equivalente, según ellos, al de propiedad, la igualdad deshecha fue seguida del más espantoso desorden; de este modo, las usurpaciones de los ricos, las depredaciones de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos, ahogando la piedad natural y la voz todavía débil de la justicia, hicieron a los hombres avaros, ambiciosos y malvados. Entre el derecho del más fuerte y el del primer ocupante alzábase un perpetuo conflicto, que no se terminaba sino por combates y crímenes. La naciente sociedad cedió la plaza al más horrible estado de guerra; el género humano, envilecido y desolado, no pudiendo volver sobre sus pasos ni renunciar a las desgraciadas adquisiciones que había hecho, y no trabajando sino en su vilipendio, por el abuso de las facultades que le honran, se puso a sí mismo en vísperas de su ruina.

J. J. ROUSSEAU: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1754).

El origen de la sociedad 14.10

Desprovisto de razones verdaderas para justificarse y de la fuerza suficiente para defenderse; venciendo fácilmente a un particular, pero vencido él mismo por cuadrillas de bandidos; solo contra todos, y no pudiendo a causa de sus mutuas rivalidades, unirse a sus iguales contra los enemigos unidos por el ansia común del pillaje, el rico, apremiado por la necesidad, concibió al fin el proyecto más premeditado que haya nacido jamás en el espíritu humano: emplear en su provecho las mismas fuerzas de quienes le atacaban, hacer de sus enemigos sus defensores, inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que fueran para él tan favorables como adverso érale el derecho natural.

Con este fin, después de exponer a sus vecinos el horror de una situación que los armaba a todos contra todos, que hacía tan onerosa sus propiedades como sus necesidades, y en la cual nadie podía hallar seguridad ni en la pobreza ni en la riqueza, inventó fácilmente especiosas razones para conducirlos al fin que se proponía. "Unámonos —les dijo— para proteger a los débiles contra la opresión, contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece; hagamos reglamentos de justicia y de paz que todos estén obligados a observar, que no hagan excepción de nadie y que reparen en cierto modo los caprichos de la fortuna sometiendo igualmente al poderoso y al débil a deberes recíprocos. En una palabra: en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, concentrémoslas en un poder supremo que nos gobierne con sabias leyes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia."

Mucho menos que la equivalencia de este discurso fue preciso para decidir a los hombres toscos, fáciles de seducir, que, por otra parte, tenían demasiadas cuestiones entre ellos para poder prescindir de árbitros, y demasiada avaricia y ambición para poderse pasar sin amos. Todos corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad, pues, con bastante inteligencia para comprender las ventajas de una institución política, carecían de la experiencia necesaria para prevenir sus peligros; los más capaces de prever los abusos eran precisamente los que esperaban aprovecharse de ellos, y los mismos sabios vieron que era preciso resolverse a sacrificar una parte de su libertad para conservar la otra, del mismo modo que un herido se deja cortar un brazo para salvar el resto del cuerpo.

Tal fue o debió de ser el origen de la sociedad y de las leyes, que dieron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico, aniquilaron para siempre la libertad natural, fijaron para todo el tiempo la ley de la propiedad, y de la desigualdad, hicieron de una astuta usurpación un derecho irrevocable, y, para provecho de unos cuantos ambiciosos, sujetaron a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria. Fácilmente se ve cómo el establecimiento de una sola sociedad hizo indispensable el de todas las demás, y de

qué manera, para hacer frente a fuerzas unidas fue necesario unirse a la vez. Las sociedades, multiplicándose o extendiéndose rápidamente, cubrieron bien pronto toda la superficie de la tierra, y ya no fue posible hallar un solo rincón en el universo donde se pudiera evadir el yugo y sustraer la cabeza al filo de la espada, con frecuencia mal manejada, que cada hombre vio perpetuamente suspendida encima de su cabeza.

J. J. ROUSSEAU: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1754).

14.11 EL CONTRATO SOCIAL

Supongo a los hombres llegados a ese punto en que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado natural vencen por su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Entonces, ese estado primitivo ya no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiara su manera de ser.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente aunar y dirigir las que ya existen, no les queda otro medio, para subsistir, que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda superar la resistencia, ponerlas en juego mediante un solo móvil y hacerlas actuar de consuno.

Esta suma de fuerzas no puede nacer más que del concurso de varios; pero como la fuerza y la libertad de cada hombre son los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo los comprometerá sin perjudicarse y sin descuidar las atenciones que se debe a sí mismo? Esta dificultad aplicada a mi tema puede enunciarse en estos términos:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental, cuya solución da el contrato social.

Las cláusulas de este contrato están de tal modo determinadas por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría vanas y de nulo efecto; de suerte que, aunque no hayan sido acaso nunca formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas, en todas partes tácitamente admitidas y reconocidas; hasta que, violado el pacto social, cada uno vuelve a sus primeros derechos y recupera su libertad natural, perdiendo la libertad convencional por la que renunció a aquélla.

Estas cláusulas, bien entendidas, se reducen todas a una sola: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad. Pues, en primer lugar, dándose cada uno todo entero, la condición es igual para todos, y siendo igual para todos, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás.

Por otra parte, dándose cada uno sin reserva, la unión es todo lo perfecta que puede ser y ningún asociado tiene ya nada que reclamar. Pues si les que-

daran algunos derechos a los particulares, como no habría ningún superior común que pudiera fallar entre ellos y el público, siendo cada cual su propio juez pretendería enseguida serlo en todo, subsistiría el estado de naturaleza y la asociación llegaría a ser necesariamente tiránica o inútil.

En fin, como dándose cada uno a todos no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que a él se le cede sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene.

De suerte que si se aparta del pacto social lo que no es de esencia, resultará que se reduce a los términos siguientes: *Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección general; y recibimos en corporación a cada miembro como parte indivisible del todo.*

En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de ese mismo acto su unidad, su *yo común,* su vida y su voluntad. Esta persona pública que se forma así, por la unión de todas las demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *Ciudad,* y toma ahora el de *República* o el de *corporación política,* la cual es llamada por sus miembros *Estado* cuando es pasiva, *Soberano* cuando es activa, *Poder* comparándola con sus semejantes. En cuanto a las asociaciones, toman colectivamente el nombre de *Pueblo,* y se llaman en particular *Ciudadanos* como participantes en la autoridad soberana, y *Súbditos* como sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos suelen confundirse y tomarse uno por otro; basta saber distinguirlos cuando son empleados en toda su precisión.

J. J. Rousseau: *El Contrato Social* (1762).

La voluntad general **14.12**

Este tránsito del estado de naturaleza al estado civil, produce en el hombre un cambio muy importante, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones el carácter moral que antes les faltaba. Sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre que hasta ahora no había mirado más que a sí mismo, se ve obligado a obrar con arreglo a otros principios y a consultar a su razón antes de escuchar a sus inclinaciones. Aunque se prive en este estado de varias ventajas que le ofrece la Naturaleza, gana otras igualmente grandes: sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, toda su alma se eleva hasta tal punto, que si los abusos de esta nueva condición no le degradaran a menudo por debajo de aquella de que salió, debería bendecir constantemente el dichoso momento que le sacó de ella para siempre y que, de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre.

Reduzcamos todo este balance a términos fáciles de comparar. Lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le tienta y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para no engañarse en estas compen-

saciones, hay que distinguir bien la libertad natural, que no tiene otros límites que las fuerzas del individuo, de la libertad civil que está limitada por la voluntad general, y la posesión, que no es más que el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante de la propiedad, que sólo puede fundarse en un título positivo.

Además de lo que precede, se podría añadir a la adquisición del estado civil la libertad moral, única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí mismo; pues el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad. Pero ya he dicho demasiado sobre este concepto, y el sentido filosófico de la palabra *libertad* cae fuera de mi tema.

J. J. ROUSSEAU: *El Contrato Social* (1762).

14.13 EL SUFRAGIO

¿Puede errar la voluntad general?

De lo que precede se deduce que la voluntad general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública: pero no se deduce que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud. Se quiere siempre su propio bien, pero no siempre se ve cuál es ese bien. Al pueblo no se le corrompe nunca, pero con frecuencia se le engaña, y es sólo entonces cuando parece que quiere lo que está mal.

Muchas veces hay diferencia entre voluntad de todos y la voluntad general; ésta se refiere sólo al interés común, la otra al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares: pero quitad de esas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí y queda como suma de las diferencias la voluntad general.

Si, cuando delibera el pueblo suficientemente informado, no tuvieran los ciudadanos ninguna comunicación entre ellos, del gran número de pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena. Pero cuando se forman facciones, asociaciones parciales a expensas de la grande, la voluntad de cada una de esas asociaciones resulta general en relación a sus miembros, y particular en relación al Estado. Entonces puede decirse que no hay tantos votantes como hombres, sino solamente tantos como asociados. Las diferencias se hacen menos numerosas y dan un resultado menos general. En fin, cuando una de esas asociaciones es tan grande que domina a todas las demás, ya no tenemos como resultado una suma de las pequeñas diferencias, sino una diferencia única; entonces ya no hay voluntad general, y la opinión que triunfa no es más que una opinión particular.

De modo que, para tener el verdadero enunciado de la voluntad general importa que no haya sociedad particular dentro del Estado, y que cada ciudadano opine sólo por sí mismo. Tal fue la única y sublime institución del gran Licurgo. Que si hay asociaciones parciales, es preciso multiplicar su número y evitar su desigualdad, como hicieron Solón, Numa y Servio. Estas precauciones son las únicas buenas para que la voluntad general sea siempre esclarecida y para que el pueblo no se engañe.

J. J. ROUSSEAU: *El Contrato Social* (1762).

Capítulo 15
LA REVOLUCION LIBERAL-BURGUESA

El último cuarto del siglo XVIII puso de manifiesto la incapacidad del Despotismo ilustrado para superar las contradicciones existentes en el seno del Antiguo Régimen (desnivel entre gastos, crecientes por las nuevas obligaciones estatales, e ingresos estables, debido al mantenimiento de las exenciones de los más ricos, que lleva a las monarquías a la bancarrota; disparidad entre las capacidades burguesas y su limitado papel social y político, causante de un sentimiento de rebeldía contra el orden establecido, cuya irracionalidad habían puesto de relieve los ilustrados; distancia entre los privilegios estamentales y las funciones que sus miembros rendían a la sociedad, etc.). El programa de desarrollo económico fracasó, aparte la mayor o menor capacidad de los administradores estatales, por la insuficiencia de los recursos financieros de las coronas, que no podían lograrlos sin hacer saltar el sistema de privilegios en que se sustentaba la sociedad estamental. Las reformas, pese a la brillantez de los planes, resultaron cortocircuitadas por la falta de decisión política para llevarlas adelante, como lo revela de manera espectacular el experimento de *única contribución* de Ensenada, o las fórmulas similares intentadas en Francia.

El fracaso de las soluciones reformistas hace que la burgue-

sía adopte un proyecto revolucionario para solucionar la crisis del Antiguo Régimen **[1]**. La revolución es 1.º un *fenómeno político*, que consiste en la alteración del *orden* establecido y dado que el orden es la forma en que se expresa el *poder*, es decir, la voluntad de un individuo o grupo capaz de imponerse a los demás, la revolución consistirá en sustituir esta voluntad por otra, o lo que es lo mismo, en crear un nuevo orden, del que se derivará un nuevo derecho de los súbditos;

2.º un *cambio social*, que lleva a configurar la sociedad sobre la base de nuevos supuestos conceptuales o ideológicos.

Se requiere la existencia de ambos elementos para que exista una revolución y entre ellos se establece una relación de medio a fin: en otras palabras, el revolucionario, al menos el auténtico, conquista el poder para cambiar la estructura de la sociedad.

La fase política de la revolución plantea tres cuestiones ineludibles:

1.º lograr sustituir la anterior voluntad gobernante por otra (*conquista del poder*);

2.º señalar unos *límites* al ejercicio de la propia voluntad, haciendo surgir, de resultas de esta decisión, un derecho de los gobernados a hacer cuanto no esté prohibido por el poder, por cuanto *poder* y *derecho* son las dos caras de una única realidad: la voluntad gobernante;

3.º *normalizar* el ejercicio del poder, es decir, crear un régimen de gobierno cuyos objetivos fundamentales son de una parte garantizar la conservación del poder conquistado y, de otra, crear órganos que sirvan de cauce a la voluntad que se ha adueñado del poder.

De estos tres momentos, el primero es el de mayor violencia por cuanto ha de vencer la resistencia que los anteriores titulares ofrecen a ser desplazados, resistencia que puede extenderse a

lo largo de decenios con alternativas varias antes de que se llegue a la definitiva victoria. Tal será el caso de la burguesía revolucionaria que no se impondrá hasta la década de los treinta tras casi medio siglo de constante lucha.

La denominación política del poder es la *soberanía* y el problema consiste en trasladarla de manos del rey a las de la burguesía, pretensión que se logrará a través de la atribución de la soberanía al pueblo (*soberanía nacional*), un pueblo formado por ciudadanos, es decir por individuos, titulares de un originario poder soberano en la medida en que se abstrae de toda contingencia para ver en él un espíritu regido por la razón, aun cuando este mismo individuo considerado en cuanto persona concreta no es soberano sino súbdito **[2]**.

La soberanía nacional, fuerza impersonal desvinculada de toda voluntad particular de individuos concretos, exige el recurso a un *sistema representativo* que haga viable la expresión de la voluntad general a través del establecimiento de un régimen parlamentario **[3]**. El modo de designar a los diputados tendrá una importancia decisiva en el Estado liberal, por cuanto bajo la apariencia del equilibrio de poderes los sistemas liberales establecen la supremacía del legislativo. Una vez eliminados los representantes de los estamentos privilegiados mediante el establecimiento de un sistema de representación proporcional a la población **[4]**, la burguesía desplaza a través de un sistema de sufragio restringido a la mayoría de no propietarios para establecer no el gobierno de los más sino el de los «mejores», es decir de los más ricos **[5]**. De hecho el sistema representativo tiende a favorecer la aparición de una voluntad colectiva en que se borren las particulares aspiraciones de los individuos. Por esta causa se afirmará la completa independencia del representante frente a sus electores (*representación libre* frente a la *vinculada* de los procuradores medievales), por cuanto se considera dispone durante el

tiempo de su mandato de una parte de la voluntad general y no de la voluntad de una parte del pueblo **[6]**. El liberalismo doctrinario francés y el español, que en él se inspira, establecerán en consecuencia el sufragio censitario; en Estados Unidos se logrará el mismo objetivo a través de la representación en las cámaras, no de los individuos, sino de los Estados de la Unión, y en Inglaterra a través de fórmulas totalmente empíricas y en ningún caso equitativas. De aquí la secular lucha política hasta conseguir una ampliación del régimen electoral, fórmula programática de los movimiento democráticos, cuya fundamental aspiración será el establecimiento del sufragio universal, que no se alcanzará hasta finales del XIX o comienzos del XX **[7]**, sin que cesen por ello de actuar las diversas fórmulas de encuadramiento del elector.

Dueña del poder, merced al control de la voluntad general que le ofrece el régimen electoral, la burguesía señala un estrecho límite a la soberanía merced al reconocimiento de los *derechos naturales del individuo*: libertad, seguridad y propiedad, dentro de un régimen de igualdad ante la ley, que según hemos visto sólo atañe al individuo en cuanto súbdito, dadas las diferencias que separan a los ciudadanos de los que no lo son **[8]**.

Finalmente la burguesía ha de resolver el problema de la *conservación del poder* frente a los eventuales ataques de los privilegiados, a los que ha desplazado, o de los no propietarios, a los que ha dejado sin ninguna participación en las decisiones políticas. Para lograrlo, el liberalismo triunfante establecerá un triple sistema de garantías: *jurídicas* como la exigencia del juramento de la Constitución en los monarcas y de la fidelidad al régimen en los funcionarios **[9]**, *políticas* a través de un sistema constitucional de división de poderes que hace responsable el ejecutivo ante las cámaras **[10]**, *militares* mediante el establecimiento en los casos en que parecía preciso de un ejército interior

—*gardes nationales*, milicia nacional— destinado a defender la integridad del régimen constitucional **[11]**.

El problema de la·conservación influye decisivamente en la *normalización del poder*, es decir en el establecimiento de un conjunto de instituciones y mecanismos que impongan la voluntad del grupo dominante e impidan su sustitución. El conjunto de tales disposiciones deja a la libertad individual un campo tanto más amplio cuanto mayor sea el acuerdo de base en relación al sistema social que lo sustenta. Es altamente significativo el hecho de que las leyes reguladoras de los derechos individuales (prensa, reunión, asociación, etc.), se creen con posterioridad cronológica y partiendo de una situación teórica en que la falta de normas positivas implicaba una total libertad en el individuo **[12]**.

La burguesía, luego de alcanzar el poder político, lleva a cabo la segunda fase de la revolución al *sustituir la vieja sociedad* estamental basada en el privilegio, por la nueva sociedad clasista cuyo principio ordenador es la riqueza considerada como la objetivación más precisa de las capacidades individuales, siempre que se den determinadas condiciones, que a los ojos de los teóricos del liberalismo son suficientes para decantar, a través de la competencia individual, a los más aptos, que serán precisamente los que, al obedecer un impulso natural hacia la felicidad, alcanzan su expresión externa que es la riqueza.

El ciudadano titular de derechos políticos impone determinadas normas a la competencia económica para que el orden social que se produzca pueda justificarse como legítimo por ser un auténtico gobierno de los mejores. Los principios que han de regular la actividad humana son: *igualdad*, *libertad*, *propiedad y seguridad* y cada uno de ellos ofrece una doble vertiente social y política. Así la *igualdad* significará por una parte igualdad de posibilidades legales, aunque no económicas, para recibir edu-

cación, desempeñar cargos públicos e incluso contraer matrimonio sin que ninguna limitación legal beneficie a un grupo de privilegiados, en tanto por otra será el reconocimiento de una común condición de los ciudadanos ante la ley lo que impondrá la desaparición de los fueros privilegiados, tanto personales como regionales **[13]**. La *libertad* significará tanto el derecho a trabajar sin sometimiento a normas gremiales, como el de contratar el trabajo de otros individuos con entera libertad en los términos del convenio **[14]**, y en el terreno político tendrá su más caracterizada expresión en la libertad de expresión, reducida en virtud de los medios de comunicación de la época a la libertad de imprenta. Finalmente la *propiedad*, medida de la capacidad individual, habrá de ajustarse a las condiciones generales de la competencia por lo que habrá de ser *libre*, es decir, no excluida por disposiciones positivas del mercado, *personal* en cuanto su titular deberá ser siempre un individuo que no reconocerá limitación alguna a un derecho, que se declara *absoluto*, anterior y superior a ninguna norma positiva hasta el punto de definirlo «sagrado e inviolable». La propiedad determina además, según vimos, la participación del individuo en la vida política, al hacer de él un ciudadano en España o un elector en Francia, es decir, un miembro del grupo que por razón de sus intereses se atribuye en exclusiva la capacidad de decidir acerca de los destinos de la colectividad.

Textos 15

EL PROGRAMA REVOLUCIONARIO 15.1

Cuando en el curso de los acontecimientos humanos, se hace necesario a un pueblo disolver los lazos políticos que le han ligado a otro, y asumir, entre todos los poderes de la tierra, la situación de independencia e igualdad a que las leyes de la naturaleza y el Dios de la naturaleza lo reclama, el mínimo respeto a las opiniones de la humanidad exige que declare las causas que lo han impelido a la separación.

Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados en la igualdad, y dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables entre los que se encuentran la vida, la libertad y el derecho a la felicidad. Que, para asegurar estos derechos, los hombres crean gobiernos que derivan sus justos poderes del consentimiento de los gobernados. Que cualquier otra forma de gobierno que atente a estos fines puede el pueblo alterarla o abolirla para instituir un nuevo gobierno, que tenga su fundamento en tales principios y organice sus poderes de tal forma, que parezca más seguro alcanzar mediante él la seguridad y la felicidad. La prudencia, en verdad, enseña que los gobiernos largamente establecidos no pueden cambiarse por causas ligeras y transitorias, y de acuerdo con esto, la experiencia ha mostrado que la humanidad está más dispuesta a sufrir mientras los males sean sufribles, que a hacerse justicia a sí misma, mediante la abolición de las formas a la que está acostumbrada. Pero cuando una larga serie de abusos y usurpaciones, persiguiendo invariablemente el mismo objetivo, hace patente un designio de reducirla bajo el despotismo más absoluto, es su derecho, es su deber, arrojar de sí tal gobierno y proporcionarse nuevas leyes para su seguridad futura. Tal ha sido el sufrimiento paciente de estas colonias; y tal es ahora la necesidad que las obliga a alterar sus antiguos sistemas de gobierno. La historia del actual rey de Gran Bretaña es una historia de repetidas injurias y usurpaciones que tienen todas como directo objetivo el establecimiento de una tiranía absoluta sobre estos

Estados. Para probar esto, expondremos los hechos a un mundo que los ignora. (...)

En cada etapa de esta creciente opresión, hemos reclamado en los términos más humildes: nuestras repetidas peticiones han sido contestadas por una injuria redoblada. Un príncipe cuyo carácter está así marcado por todos los actos que pueden definir a un tirano, es indigno de ser gobernante de un pueblo libre.

No hemos dejado de llamar la atención a nuestros hermanos británicos. De vez en cuando, les hemos prevenido de los intentos que hacía su parlamento para extender sobre nosotros una jurisdicción injustificable. Les hemos recordado las circunstancias de nuestra emigración y nuestro establecimiento aquí. Hemos apelado a su nativo sentido de justicia y magnanimidad, y les hemos conjurado por los lazos de nuestro común parentesco a repudiar estas usurpaciones que, inevitablemente, interrumpían nuestros contactos y correspondencia. También ellos han sido sordos a la justicia y a la consanguinidad. Debemos, por tanto, consentir en la necesidad, que denuncia nuestra separación y considerarlos, como al resto de la humanidad, enemigos en la guerra y en la paz amigos.

Nosotros, por tanto, representantes de los Estados Unidos de América reunidos en congreso general, apelando al supremo Juez del mundo de la rectitud de nuestras intenciones, en el nombre y por autoridad del pueblo de estas Colonias, solemnemente publicamos y declaramos, que estas Colonias unidas son, y de derecho deben ser, Estados libres e independientes; que se consideran libres de toda unión a la corona británica, y que toda conexión política entre ellas y el Estado de la Gran Bretaña es y debe ser totalmente disuelta; y que, como Estados libres e independientes, tienen pleno derecho a declarar la guerra, concluir la paz, contraer alianzas, establecer comercio, y hacer todos los otros actos y cosas que los Estados independientemente pueden hacer por derecho. Y, para ayuda de esta declaración, con una firme confianza en la protección de la divina Providencia, empeñamos mutuamente nuestras vidas, nuestras fortunas, nuestro honor.

Declaración de Independencia de los EE. UU. de América (1776).

El plan de este escrito es muy simple. Nos planteamos tres preguntas:

1.º ¿Qué es el Estado llano? Todo.

2.º ¿Qué ha sido hasta el presente en el orden político? Nada.

3.º ¿Qué pide? Llegar a ser algo.

¿Quién osaría decir que el Estado llano no contiene en sí todo lo necesario para formar una nación completa? Es un hombre fuerte y robusto que tiene aún un brazo encadenado. Si se hiciera desaparecer el orden privilegiado, la nación no sería menos, sino más. Y ¿qué es el Estado llano? Todo, pero un todo trabado y oprimido. ¿Y qué sería sin el orden privilegiado? Todo, pero un todo libre y floreciente. Nada puede funcionar sin él, todo andaría infinita-

mente mejor sin los demás. No basta haber mostrado que los privilegiados, lejos de ser útiles a la nación, no pueden sino debilitarla y dañarla. Es menester probar aún que el orden noble no entra en la organización social; que puede ciertamente ser una carga para la nación, pero que no sabría formar una parte de ella. En primer lugar no es posible, entre el número de todas las partes elementales de una nación, hallar lugar para situar la casta de los nobles. Bien sé que hay individuos en gran número cuyas enfermedades, su incapacidad, una pereza incurable, o el torrente de malas costumbres, los hacen ajenos para los trabajos de la sociedad. La excepción y el abuso están por doquier junto a la regla y sobre todo en un vasto imperio. Pero tendremos que convenir en que mientras menos abusos existan de este tipo, tanto más ordenado estará el Estado. El peor ordenado de todos sería aquel en que no solamente unos particulares aislados, sino toda una clase entera de ciudadanos tendrían como timbre de gloria el permanecer inmóviles en medio del movimiento general, y consumiendo la parte mejor del producto, sin haber contribuido en nada a su creación. Una clase así es seguramente ajena a la nación por su ociosidad.

El orden noble no es menos ajeno entre nosotros, por sus prerrogativas civiles y públicas.

¿Qué es una nación? Un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y representados por la misma legislatura.

¿No es evidente que la nobleza tiene privilegios, dispensas, incluso derechos separados de los del gran cuerpo de ciudadanos? Por esto mismo sale de la ley común, y por ello sus derechos civiles lo constituyen en pueblo aparte dentro de la gran nación. Verdaderamente es un *imperium in imperio.*

Respecto a sus derechos políticos, también los ejerce separadamente. Tiene sus representantes que no están encargados en absoluto por procuración de los pueblos. El cuerpo de sus diputados se reúne aparte. Pero aun cuando se reuniera en una misma sala con los diputados de los simples ciudadanos, no es menos verdad que su representación es distinta por esencia y separada. Es ajena a la nación por principio, puesto que su misión no emana del pueblo, y por su objeto, puesto que consiste en defender no el interés general, sino el particular.

El Estado llano abarca todo lo que pertenece a la nación y todo lo que no es el Estado llano no puede contemplarse como representante de la nación. ¿Qué es el Estado llano? Todo.

E. J. Sieyès: *¿Qué es el Estado llano?* (1789).

La soberanía nacional **15.2**

El hombre en su primitivo estado de naturaleza no podía conservarse ni defenderse de los enemigos que tenía; le fue forzoso implorar las fuerzas de sus semejantes. Como no podía engendrar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que tenía, no tuvo otro remedio para conservarse que formar por compañías una suma de fuerzas capaz de resistir, poniéndolas bajo la dirección de un jefe que las hiciese obrar de concierto.

Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos, pero la fuerza y libertad de cada uno son los primeros fundamentos de su conservación. ¿Y cómo se obligará al hombre sin perjudicarse y sin despreciar los cuidados que se debe a sí mismo? Esta dificultad me hace proponer el fundamento de la Sociedad.

El hombre buscó una reunión de sus semejantes que le defendiesen y guardasen de toda fuerza extraña su persona y bienes, en la cual cada individuo se unió a todos, no obedeciendo más que a sí mismo y quedando tan libre como antes.

Las cláusulas de este contrato están determinadas por la naturaleza del acto; la mínima modificación lo hace vano y de ningún efecto, y aunque no hayan sido formalmente anunciadas, son para todos las mismas y para todos tácitamente admitidas y reconocidas; hasta que el pacto social siendo violado, cada uno entre en sus primitivos derechos, recobrando su libertad natural y perdiendo la convencional.

Estas cláusulas bien entendidas se reducen a una sola, que es *depositar o entregar cada asociado todos sus bienes y fuerzas en la sociedad*. Haciendo cada uno entrega de todo lo suyo, la condición es igual y ninguno tendrá interés en gravar al otro, pero si reservan algunos intereses particulares no teniendo ningún superior común que pueda pronunciar entre ellos y el pueblo, cada uno siendo su propio juez, pretenderá muy pronto serlo de todos, el estado de naturaleza subsistirá, pero la asociación, presto vendrá a ser tiránica y vana.

En fin, cada uno entregándose a todos no se entrega a ninguno, y como no habrá ningún asociado sobre el cual no adquiera el mismo derecho que ha cedido, gana un equivalente de lo que pierde y a más la fuerza para conservarse, que no tenía.

Sin separarme del fundamento de la sociedad y sin conocer más que su esencia, se reduce a los términos siguientes: "Cada uno pone en común su persona, bienes y fuerza, bajo la suprema dirección de la voluntad general, para recibir en cuerpo su seguridad y felicidad".

Al instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de muchos miembros, del cual las Juntas o Cortes tienen la voz y ellas reciben de esta unidad su vida y voluntad. Esta persona pública, que se forma por la unión de todos los otros, tomó antes el nombre de ciudad, manteniendo el de cuerpo político, el cual se llama por sus miembros *Estado*, cuando es pasivo; *Soberano*, cuando activo; *Poderoso*, en comparación de sus semejantes. En atención a los asociados tomaron el nombre colectivo de *Pueblo*, y en particular, *ciudadanos*, como participantes de la autoridad soberana, y *súbditos* como sometidos a la ley del Estado.

Por esta fórmula de asociación se ve que contiene un vínculo recíproco del público con los particulares y que cada individuo contratando, digámoslo así, consigo mismo se halla ligado con una doble obligación: esto es, como miembro del Estado con el soberano y como soberano con los particulares No se puede aplicar aquí la máxima del derecho civil, que ninguno está tenido

a las obligaciones contratadas consigo mismo, porque hay mucha diferencia entre obligarse a sí o para con un todo en que hace parte.

Luego que esta multitud está reunida en un cuerpo, no se puede ofender a uno de sus miembros sin ofender al cuerpo, y menos ofender al cuerpo sin que los miembros se resientan. Así las dos partes contratantes quedan obligadas por el interés y el deber a ayudarse mutuamente y los mismos hombres deben buscarse y reunirse bajo esta doble obligación y proporcionarse todos los auxilios que puedan.

El soberano, siendo formado de los particulares que le componen, no tendrá ni podrá tener otro interés contrario al suyo; por consiguiente, la potestad soberana no tiene necesidad de garantirse con sus súbditos, pues parece imposible que el cuerpo quiera perjudicar a sus miembros ni a ninguno en particular.

Mas no considerándose el soberano bastante seguro con los súbditos no puede responder de sus obligaciones al interés común, si no encuentra los medios de asegurarse de su fidelidad.

En efecto, cada individuo puede como hombre tener una voluntad particular contraria o desemejante a la voluntad general que tiene como ciudadano. Su interés particular puede hacerle obrar de diferente modo que el interés común; su existencia particular, natural e independiente puede hacerle mirar lo que debe a la causa común como una contribución gratuita, cuya pérdida sería menos dañosa a los otros que gravoso el pago para él. Y mirando la persona moral que constituye el Estado como un ser de razón, parece que dejaría de ser hombre el que quisiese gozar los derechos de ciudadano sin llenar los de súbdito, sería una injusticia que su progreso causare la ruina del Estado o cuerpo político.

A fin de que el pacto social no sea una vana formalidad, contiene tácitamente las obligaciones que dan la fuerza a los otros individuos o gobierno, de forma que cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo, aunque no sea más que para significarle que ya no es enteramente libre. Tal es la condición que presta cada ciudadano a la patria, condición que hace el artificio y el juego de la máquina política y que sola hace legítimos los contratos civiles, los gobiernos que elija la nación, y sin estas condiciones son absurdos y tiránicos, y sujetos a los más enormes abusos.

Bajo de estos fundamentos, el rey no puede ser más que el jefe superior de esta asociación, bajo la dirección de la voluntad general de la nación quien la defienda y proteja de cualquier mal que la sobrevenga, en la inteligencia que si sus operaciones no son dirigidas con este objeto, no estarán los súbditos obligados a prestarle la subordinación, y los vínculos que los unen se disolverán.

Consulta al País. ANTONIO PANADERO (1809), *apud* M. ARTOLA: *Los orígenes de la España contemporánea.*

La soberanía es una, indivisible, inalienable e imprescriptible. Pertenece a la Nación y ninguna parte del pueblo, ni ningún individuo pueden atribuirse el ejercicio de la misma (*Constitución francesa de* 1791, tít. III a. 1).

La República francesa es una e indivisible.

La universalidad de los ciudadanos franceses es el soberano. (*Constitución francesa del año III*).

La Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios.

La Nación española es libre e independiente y no es ni puede ser patrimonio de ninguna familia ni persona.

La soberanía reside esencialmente en la Nación y por lo mismo pertenece a ésta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales (*Constitución de Cádiz de* 1812).

La soberanía reside en la universalidad de los ciudadanos franceses. Es inalienable e imprescriptible (*Constitución francesa de* 1848).

La soberanía reside esencialmente en la Nación, de la cual emanan todos los poderes. (*Constitución española de* 1869).

15.3 EL RÉGIMEN REPRESENTATIVO

Libres e iguales por naturaleza todos los hombres, no hay entre ellos otra potestad natural que la paterna, y ésta limitada por la naturaleza misma a la exigencia de las necesidades y utilidades físicas y morales de la familia. Si reunidas muchas familias para gozar de los bienes que proporciona la sociedad civil, se trata de establecer un gobierno sin el cual no puede subsistir, como ninguno de los que la componen tiene por la naturaleza el derecho de gobernar a los que ella ha hecho sus iguales, es absolutamente necesaria en justicia una convención de todas o la mayor parte de los cabezas de familia, para establecer en favor de alguno o algunos la potestad de gobernarlos a todos bajo las reglas que por la misma convención se prescriban. No teniendo, pues, el jefe o jefes electos más potestad que la que esta convención y estas reglas le señalen, es evidente que excediéndose de ellas obrarán sin potestad o, como se dice, de hecho y contra derecho. Es muy posible que, engreídos con aquélla, intenten emplearla en oprimir a los mismos que se la concedieron para que los hicieran felices, y también lo es que éstos, en su convención y en el establecimiento de sus reglas o pactos, cometan algunos errores que no conozcan hasta que la experiencia se los muestre. Podrán ser tan ruinosos y en tanto número los desaciertos, que no puedan enmendarse sino formando de nuevo la Constitución. En el primer caso no puede negarse a la sociedad de nuestra hipótesis el derecho de hacer observar a toda costa su convención, y en el segundo no puede negársele el de enmendar sus errores, luego que los advierta, o el de formarse una nueva Constitución si la anterior no es susceptible de enmiendas parciales.

Consulta al País. JUNTA DE TRUJILLO (1810).

La Nación de la que proceden en exclusiva todos los poderes no puede ejercerlos sino es por delegación. La Constitución francesa es representativa: los representantes son el Cuerpo legislativo y el Rey. (*Constitución francesa de* 1791).

Las Cortes son la reunión de todos los diputados que representan la nación nombrados por los ciudadanos en la forma que se dirá. (*Constitución de Cádiz de* 1812).

La norma electoral 15.4

La representación debe ser por todas las clases: el clero, la grandeza, la nobleza y el pueblo tienen igual voluntad y derecho; todos deben, pues, concurrir representados en los Estados que se llaman y son generales. De otra suerte, ni lo son, ni es verdadera, ni legítima la representación nacional. Acaben para siempre los privilegios que median en este negocio. Nadie lo tiene, ni tenerlo puede, para expresar mi voluntad, si no se la comunico y deposito yo. No hay en España ciudad, villa o aldea que no tenga un representante natural, que legalmente elige cada año su vecindario. Es, pues, incontestable el derecho de los síndicos a elegir las personas que hayan de componer la representación del pueblo español. Son inútiles los representantes de privilegio, cuando los hay naturales, y sólo con éstos se verifica la noble máxima del derecho común, a saber: *que lo que a todos toca, todos lo deben aprobar, pues es causa común o universal.* Si así lo hiciese, acaso se logre como se desea, que no siempre sean vocales por un reino y provincia las mismas personas, pues en ello hay grave peligro, como en que puedan recibir premio ni gracia por haber ejercido tan decorosa representación.

Consulta al País. Ayuntamiento de Cádiz (1809).

El número de representantes del Cuerpo Legislativo es de 745, en razón de los 83 departamentos de que se compone el Reino, independientemente de aquellos que puedan concederse a las colonias. (*Constitución francesa de* 1791).

*a.*28. La base para la representación nacional es la misma en ambos hemisferios.

*a.*29. Esta base es la población compuesta de los naturales que por ambas líneas sean originarios de los dominios españoles.

*a.*31. Por cada setenta mil almas de la población, compuesta como queda dicho en el artículo 29, habrá un diputado de Cortes. (*Constitución de Cádiz de* 1812).

*a.*21. Cada provincia nombrará un diputado a lo menos por cada cincuenta mil almas de su población.

*a.*22. Los diputados se elegirán por el método directo y podrán ser reelegidos indefinidamente (*Constitución española de* 1837).

El sufragio censitario 15.5

El cuerpo de diputados nacionales en Cortes deberá formar las leyes, celar su observancia y residir de tiempo en tiempo los magistrados y demás encargados de su ejecución y gobierno, que creo debe dividirse en tres poderes. El

legislativo residirá en los diputados, formados en Cortes, el judicial en los tribunales y el ejecutivo en el rey. Esta disposición nos librará del despotismo que hemos sufrido hasta ahora, y si el rey llega a faltar y el trono queda vacante, quedan cortados los males de la anarquía, o más bien no puede haberla, porque el ejercicio de la soberanía queda en el cuerpo de los representantes de la nación. Estos deberán ser en número de setecientos o más, ya para proporcionar competente número de hombres sabios e instruidos en las materias que han de tratar, ya porque el mayor número es más difícil de corromperlo. Todos los vecinos deben tener voto para nombrar los diputados en Cortes, pero sólo podrán ser nombrados los que tengan los méritos y circunstancias que prescriban la ley, por ejemplo, los que contribuyeron al Estado con la contribución anual de mil reales vellón por sus bienes raíces o por su industria, o la cantidad que se estime proporcionada, o los que hayan obtenido empleos públicos o estudiado en facultades mayores. Las Cortes se celebrarán de dos años en dos años, y en el intermedio de unas a otras no podrá el rey ni sus ministros establecer ley ni decreto alguno, y cualquiera que dieren, las juntas provinciales no le darán curso hasta que se apruebe en las Cortes generales.

Consulta al País. OBISPO DE BARBASTRO (1809).

Para formar la Asamblea Nacional Legislativa los ciudadanos activos se reunirán cada dos años en asambleas primarias en las ciudades y en los cantones...

Para ser *ciudadano activo* se requiere: haber nacido o nacionalizarse francés, tener 25 años cumplidos, residir en la ciudad o el cantón el tiempo fijado por la ley, pagar, en cualquier lugar del reino, una contribución directa igual al menos al valor de tres jornadas de trabajo y presentar el recibo, no estar en situación de dependencia, como servidor asalariado, estar inscrito en la municipalidad de su residencia en la relación de los guardias nacionales, haber prestado el juramento cívico.

Las Asambleas primarias designarán electores en proporción al número de ciudadanos activos domiciliados en la ciudad o el cantón. Se nombrará un elector por cada cien ciudadanos activos, presentes o no en la Asamblea. Se nombrarán dos desde 151 hasta 250 y así sucesivamente.

Nadie podrá ser designado *elector* si no reúne a más de las condiciones necesarias para ser ciudadano activo, las siguientes: en las ciudades de más de 6.000 habitantes ser propietario o usufructuario de un patrimonio estimado en la relación de contribuciones en una renta igual al valor local de 200 jornadas de trabajo, o ser inquilino de una vivienda estimada en las mismas relaciones en una renta igual al valor de 150 jornadas de trabajo... (*Constitución francesa de* 1791).

a.34. Para la elección de los diputados de Cortes se celebrarán juntas electorales de parroquia, de partido y de provincia.

a.45. Para ser nombrado *elector parroquial* se requiere ser ciudadano, mayor de 25 años, vecino y residente en la parroquia.

a.75. Para ser *elector de partido* se requiere ser ciudadano que se halle en

el ejercicio de sus derechos, mayor de 25 años y vecino y residente en el partido, ya sea de estado seglar o del eclesiástico secular, pudiendo recaer la elección en los ciudadanos que componen la Junta, o en los de fuera de ella.

a.91. Para ser *diputado de Cortes* se requiere ser ciudadano que esté en el ejercicio de sus derechos, mayor de 25 años y que haya nacido en la provincia o esté avecindado en ella con residencia a lo menos de siete años, bien sea del estado seglar, o del eclesiástico secular; pudiendo recaer la elección en los ciudadanos que componen la Junta o en los de fuera de ella.

a.92. Se requiere además, para ser elegido diputado de Cortes, tener una renta anual proporcionada, procedente de bienes propios. (*Constitución de Cádiz de* 1812).

Para ser diputado se requiere ser español del estado seglar, haber cumplido 25 años de edad y poseer con un año de antelación al día en que se empiecen las elecciones, una renta de 12.000 reales vellón procedentes de bienes raíces, o pagar anualmente y con la misma antelación 1.000 reales vellón de contribución directa (*Ley electoral española de* 1846).

LA REPRESENTACIÓN LIBRE 15.6

Los representantes nombrados por los departamentos no son representantes de un departamento concreto sino de la totalidad de la Nación y no se les podrá dar ningún mandamiento (*Constitución francesa de* 1791).

a.40. Los senadores y diputados representarán a toda la Nación y no exclusivamente a los electores que los nombraren.

a.41. Ningún senador ni diputado podrá admitir de sus electores mandato alguno imperativo (*Constitución española de* 1869).

EL SUFRAGIO UNIVERSAL 15.7

Españoles:

La junta revolucionaria de Sevilla faltaría al primero de sus deberes si no empezara por dirigir su voz a los habitantes todos de esta provincia y a la nación entera, manifestándoles los principios que se propone sustentar y defender como base de regeneración de este desgraciado país cuyo entusiasmo no han podido entibiar tantos siglos de tiranía, y cuya virilidad no han podido debilitar tantos años de degradación.

1.º La consagración del sufragio universal y libre como base y fundamento de la legitimidad de todos los poderes y única verdadera expresión de la voluntad nacional.

Proclama de la Junta provisional revolucionaria de Sevilla (1868).

apud LEIVA LARA: *El cronista de la revolución*, p. 26.

Cuando la soberanía nacional es la única fuente de donde se han de derivar todos los poderes y todas las instituciones de un país, el asegurar la libertad

más absoluta del sufragio universal, que es su legítima expresión y su consecuencia indeclinable, constituye el deber más alto y de más inflexible responsabilidad para los gobiernos que, brotando de esa misma soberanía en los primeros instantes de la revolución, son los depositarios de la voluntad nacional. (...)

La libertad completa y la extensión ilimitada del voto activo traen como consecuencia forzosa la libertad absoluta y sin trabas del voto pasivo, toda vez que sería coartar la primera el establecer condiciones para los elegibles y el obligar al elector a depositar su confianza en personas de condiciones determinadas. Por eso el gobierno cree que las de elegibilidad deben ser las mismas que las de elección... (*Decreto español de 9 noviembre* 1868).

15.8 DECLARACIÓN DE DERECHOS

1. Todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes, y poseen ciertos derechos inherentes a su persona, de los que, cuando entran a formar parte de una sociedad, no pueden ser privados por ningún convenio; a saber: el goce de la vida y libertad y los medios de adquirir y poseer la propiedad y de buscar y conseguir la felicidad y la seguridad.

2. Todo poder reside en el pueblo y, por consiguiente, deriva de él; los magistrados son sus delegados y sirvientes y en cualquier ocasión son responsables ante aquél.

3. El gobierno está o debe estar instituido para el beneficio, protección y seguridad común del pueblo, nación o comunidad; de las distintas formas o modos de gobierno la mejor es la que sea capaz de producir el mayor grado de felicidad y seguridad, y la más segura contra el peligro de la mala administración; cuando cualquier gobierno sea inadecuado o contrario a estos propósitos, una mayoría de la comunidad tiene un indudable, inalienable e inquebrantable derecho a reformarlo, alterarlo o abolirlo en la forma que se juzgue más conveniente para la seguridad pública.

4. Ningún hombre, o grupo de hombres, tiene derecho a monopolizar o segregar emolumentos o privilegios de la comunidad, si no es en razón de sus servicios públicos; que, al no ser transmisibles, no tienen derecho a considerarse hereditarios los oficios de magistrado, legislador o juez.

5. Los poderes legislativo y ejecutivo del Estado deben separarse y distinguirse del judicial; los miembros de los dos primeros deben mantenerse al margen de la opresión, mediante la participación en las preocupaciones del pueblo; y en determinados períodos, deben volver a su situación privada, regresando al cuerpo del que originariamente salieron, y las vacantes se cubrirán por elecciones frecuentes, justas y regulares, en las que todos, o una parte de los miembros, sean de nuevo elegidos o no elegidos, según las leyes lo determinen.

6. Las elecciones de miembros que actúan como representantes del pueblo en la asamblea deben ser libres; todos los hombres que tengan evidencia suficiente del común interés tienen derecho al sufragio, y no se les pueden imponer

impuestos o expropiar su propiedad, sin su consentimiento o el de sus representantes así elegidos, ni limitar mediante ninguna ley a la que no hayan, de forma semejante, asentido en pro del bien público.

7. Todo poder de suspensión o ejecución de leyes por cualquier autoridad que carezca del consentimiento de los representantes del pueblo, es injurioso a sus derechos, y no debe ser ejercido.

8. En todo proceso criminal, cualquier hombre tiene derecho a exigir la causa y naturaleza de su acusación, a ser enfrentado con sus acusadores y testigos, a reclamar pruebas en su favor, y a un juicio rápido a través de un jurado imparcial de su vecindad, sin cuyo unánime consentimiento no puede ser juzgado culpable; ni puede ser obligado a mostrar pruebas contra sí mismo; ningún hombre sea privado de su libertad si no es en virtud del derecho de la ley de la tierra o del juicio de sus iguales.

9. No debe exigirse una excesiva fianza, ni imponerse multas cuantiosas, ni infligirse castigos crueles o no acostumbrados.

10. Se consideran gravosas y opresivas y no deben tolerarse las órdenes de prisión generales, mediante las cuales se envía un funcionario a investigar lugares sospechosos sin pruebas de un hecho cometido, o a apresar personas no nombradas concretamente, o cuyo delito no está descrito particularmente y apoyado con prueba alguna.

11. En las controversias que se refieren a la propiedad y en los litigios entre hombres, es preferible a cualquier otro el antiguo juicio mediante jurado, que debe considerarse sagrado.

12. La libertad de imprenta es uno de los grandes baluartes de la libertad y no puede ser restringida sino por gobiernos despóticos.

13. Un ejército organizado, formado por el cuerpo de los ciudadanos preparados para las armas, es la adecuada y natural salvaguardia de un Estado libre; los ejércitos permanentes en tiempo de paz deben evitarse como peligrosos para la libertad; en todos los casos, los militares deben estar estrictamente subordinados al poder civil y gobernados por él.

14. El pueblo tiene derecho a un gobierno uniforme y, por tanto, ningún gobierno separado o independiente del de Virginia puede erigirse o establecerse dentro de los límites de éste.

15. Ningún gobierno libre, ni los beneficios de la libertad, pueden conservarse en ningún pueblo sino por una firme adhesión a la justicia, moderación, templanza, austeridad y virtud y mediante el frecuente recurso a los principios fundamentales.

16. La religión, es decir el deber que tenemos hacia nuestro Creador, y la manera de realizarlo, debe orientarse exclusivamente por la razón y la convicción no por la fuerza o la violencia; y, por tanto, todos los hombres tienen el mismo derecho al ejercicio libre de la religión de acuerdo a los dictados de su concien

cia; es deber mutuo de todos practicar hacia los demás la clemencia, amor y caridad cristianas.

Declaración de derechos de Virginia (1776).

Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las desgracias públicas y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre, para que esta declaración, constantemente presente a todos los miembros del cuerpo social, les recuerde sin cesar sus derechos y sus deberes; para que los actos del poder legislativo y los del poder ejecutivo, pudiendo en cada instante ser comparados con el objeto de toda institución política, sean más respetados; para que las reclamaciones de los ciudadanos, fundadas desde ahora sobre principios simples e incontestables, redunden siempre en el mantenimiento de la Constitución y en la felicidad de todos. En consecuencia la Asamblea nacional reconoce y declara, en presencia y bajo los auspicios del Ser supremo, los siguientes derechos del hombre y del ciudadano.

a.1. Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales no pueden fundarse más que sobre la utilidad común.

a.2. El objeto de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

a.3. El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación. Ningún cuerpo ni individuo puede ejercer autoridad que no emane expresamente de ella.

a.4. La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no dañe a un tercero; por tanto el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene otros límites que los que aseguren a los demás miembros de la sociedad el disfrute de estos mismos derechos. Estos límites no pueden ser determinados más que por la ley.

a.5. La ley no tiene derecho de prohibir más que las acciones nocivas á la sociedad. Todo lo que no está prohibido por la ley, no puede ser impedido, y nadie puede ser obligado a hacer lo que ella no ordena.

a.6. La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen derecho a contribuir personalmente, o por medio de sus representantes, a su formación. La ley debe ser idéntica para todos, tanto para proteger como para castigar. Siendo todos los ciudadanos iguales ante sus ojos, son igualmente admisibles a todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según su capacidad, y sin otra distinción que la de sus virtudes y talentos.

a.7. Ningún hombre puede ser acusado, arrestado ni detenido, si no es en los casos determinados por la ley, y según las formas por ella prescritas. Los que solicitan, expiden, ejecutan o hacen ejecutar órdenes arbitrarias deben ser castigados, pero todo ciudadano llamado o designado en virtud de la ley, debe obedecer en el acto: su resistencia le hace culpable.

a.8. La ley no debe establecer más que penas estricta y evidentemente necesarias, y nadie puede ser castigado más que en virtud de una ley establecida y promulgada con anterioridad al delito, y legalmente aplicada.

a.9. Todo hombre ha de ser tenido por inocente hasta que haya sido declarado culpable, y si se juzga indispensable el detenerlo, todo rigor que no fuere necesario para asegurarse de su persona debe ser severamente reprimido por la ley.

a.10. Nadie debe ser molestado por sus opiniones, incluso religiosas, con tal de que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley.

a.11. La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los más preciosos derechos del hombre. Todo ciudadano puede pues hablar, escribir, imprimir libremente, salva la obligación de responder del abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley.

a.12. La garantía de los Derechos del Hombre y del Ciudadano necesita de una fuerza pública; esta fuerza queda instituida para el bien común y no para utilidad particular de aquellos a quienes está confiada.

a.13. Para el mantenimiento de la fuerza pública y para los gastos de administración, es indispensable una contribución común. Esta contribución debe ser repartida por igual entre todos los ciudadanos, en razón de sus facultades.

a.14. Todos los ciudadanos tienen el derecho de comprobar por sí mismos o por sus representantes la necesidad de la contribución pública, de consentirla libremente, de vigilar su empleo y de determinar su cuantía, su asiento, cobro y duración.

a.15. La sociedad tiene el derecho de pedir cuentas a todo agente público, de su administración.

a.16. Toda sociedad en la que la garantía de los derechos no está asegurada, ni la separación de los poderes determinada, no tiene Constitución.

a.17. Siendo la propiedad un derecho inviolable y sagrado, nadie puede ser privado de ella, si no es en los casos en que la necesidad pública, legalmente comprobada, lo exija evidentemente, y bajo la condición de una indemnización justa y previa.

Declaración de derechos del hombre y del ciudadano (1789).

a.2. Ningún español ni extranjero podrá ser detenido ni preso sino por causa de delito.

a.3. Todo detenido será puesto en libertad o entregado a la autoridad judicial dentro de las 24 horas siguientes al acto de la detención.

Toda detención se dejará sin efecto o elevará a prisión dentro de las 72 horas de haber sido entregado el detenido al juez competente...

a.4. Ningún español podrá ser preso sino en virtud de mandamiento de juez competente...

a.5. Nadie podrá entrar en el domicilio de un español o extranjero residente en España sin su consentimiento.

a.6. Ningún español podrá ser compelido a mudar de domicilio o de residencia sino en virtud de sentencia ejecutoria.

a.7. En ningún caso podrá detenerse ni abrirse por la autoridad gubernativa la correspondencia confiada al correo, ni tampoco detenerse la telegráfica.

a.9. La autoridad gubernativa que infrinja lo prescrito en los a. 2, 3, 4 y 5 incurrirá, según los casos, en delito de detención arbitraria o de allanamiento de morada y quedará además sujeta a la indemnización...

a.11. Ningún español podrá ser procesado ni sentenciado sino por el juez o tribunal a quien, en virtud de leyes anteriores al delito, competa el conocimiento y en la forma que éstas prescriban.

No podrán crearse tribunales extraordinarios ni comisiones especiales para conocer de ningún delito.

a.12. Toda persona detenida o presa sin las formalidades legales, o fuera de los casos previstos en esta Constitución, será puesto en libertad a petición suya o de cualquier español...

a.13. Nadie podrá ser privado temporal o perpetuamente de sus bienes y derechos, ni turbado en la posesión de ellos sino en virtud de sentencia judicial.

Los funcionarios públicos que bajo cualquier pretexto infrinjan esta prescripción, serán personalmente responsables del daño causado...

a.14. Nadie podrá ser expropiado de sus bienes sino por causa de utilidad común y en virtud de mandamiento judicial, que no se ejecutará sin previa indemnización regulada por el juez con intervención del interesado.

a.15. Nadie está obligado a pagar contribución que no haya sido votada por las Cortes o por las corporaciones populares legalmente autorizadas para imponerla y cuya cobranza no se haga en la forma prescrita por la ley...

a.16. Ningún español que se halle en el pleno goce de sus derechos civiles podrá ser privado del derecho de votar en las elecciones de senadores, diputados a Cortes, diputados provinciales y concejales.

a.17. Tampoco podrá ser privado ningún español:

del derecho de emitir libremente sus ideas y opiniones, ya de palabra, ya por escrito, valiéndose de la imprenta o de otro procedimiento semejante.

del derecho de reunirse pacíficamente.

del derecho de asociarse para todos los fines de la vida humana que no sean contrarios a la moral pública; y por último,

del derecho de dirigir peticiones individual o colectivamente a las Cortes, al Rey y a las autoridades.

a.21. La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica.

El ejercicio público o privado de cualquiera otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho.

Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior.

a.22. No se establecerá ni por las leyes ni por las autoridades disposición alguna preventiva que se refiera al ejercicio de los derechos definidos en este

título. Tampoco podrán establecerse la censura, el depósito ni el editor responsable para los periódicos.

a.26. A ningún español que esté en el pleno goce de sus derechos civiles podrá impedirse salir libremente del territorio, ni trasladar su residencia y haberes a país extranjero, salvas las obligaciones de contribuir al servicio militar o al mantenimiento de las cargas públicas.

a.27. Todos los españoles son admisibles a los empleos y cargos públicos según su mérito y capacidad.

a.29. La enumeración de los derechos consignados en este título no implica la prohibición de cualquier otro no consignado expresamente.

a.30. El mandato del superior no eximirá de responsabilidad en los casos de infracción manifiesta, clara y terminante de una prescripción constitucional. En los demás, sólo eximirá a los agentes que no ejerzan autoridad.

Constitución española de 1869.

Garantías jurídicas **15.9**

El rey a su advenimiento al trono, o en el momento de alcanzar la mayoría de edad, prestará a la Nación, en presencia del cuerpo legislativo, el juramento de ser fiel a la Nación y a la Ley, de emplear todo el poder que en él se ha delegado en mantener la Constitución decretada por la Asamblea nacional constituyente en los años 1789, 1790 y 1791 y en hacer ejecutar las leyes. En el caso de que el cuerpo legislativo no estuviese reunido el rey publicará una proclama en la que expresará este juramento y la promesa de reiterarlo tan pronto como se reúna el cuerpo legislativo... (*Constitución francesa de* 1791).

a.173. El rey en su advenimiento al trono y si fuere menor, cuando entre a gobernar el reino prestará juramento ante las Cortes bajo la fórmula siguiente:

"N... (aquí su nombre) por la gracia de Dios y la Constitución de la Monarquía española, rey de las Españas, juro por Dios y por los santos Evangelios que defenderé y conservaré la religión católica, apostólica, romana, sin permitir otra alguna en el reino; que guardaré y haré guardar la Constitución política y leyes de la Monarquía española, no mirando en cuanto hiciere sino al bien y provecho de ella; que no enajenaré, cederé ni desmembraré parte alguna del reino; que no exigiré jamás cantidad alguna de frutos, dinero ni otra cosa, sino las que hubieren decretado las Cortes; que no tomaré jamás a nadie su propiedad y que respetaré sobre todo la libertad política de la Nación y la personal de cada individuo; y si en lo que he jurado, o parte de ello, lo contrario hiciere, no debo ser obedecido, antes aquello en que contraviniere, sea nulo y de ningún valor. Así Dios me ayude y sea en mi defensa; y si no, me lo demande" (*Constitución de Cádiz de* 1812).

Orden para que los empleos públicos se provean en personas amantes de la Constitución y de la independencia nacional.

Las Cortes generales y extraordinarias recomiendan con particular intere

a la Regencia del Reino la necesidad de que S. A. en la provisión que haga de empleados públicos de todas clases nombre personas conocidamente amantes de la Constitución política de la Monarquía española, y que hayan dado pruebas positivas de adhesión a la independencia de la Nación.

Decreto de las Cortes de Cádiz (12 abril 1812).

15.10 GARANTÍAS POLÍTICAS

La Constitución delega exclusivamente en el cuerpo legislativo los poderes y funciones siguientes: (...)

3) establecer las contribuciones públicas, determinar la naturaleza, volumen, duración y modo de percepción.

4) repartir la contribución directa entre los departamentos del reino, vigilar el empleo de las rentas públicas y hacerse rendir cuentas.

5) decretar la creación o supresión de los oficios públicos.

10) perseguir ante la Alta Corte nacional la responsabilidad de los ministros y principales agentes del poder ejecutivo, acusar y perseguir ante la misma Corte aquellos sospechosos de atentado o complot contra la seguridad del Estado o contra la Constitución (*Constitución francesa de* 1791).

a.15. La potestad de hacer las leyes reside en las Cortes con el rey.

a.16. La potestad de hacer ejecutar las leyes reside en el rey.

a.17. La potestad de aplicar las leyes en las causas civiles y criminales reside en los tribunales establecidos por la ley.

a.131. Las facultades de las Cortes son:

9. Decretar la creación y supresión de plazas en los tribunales que establece la Constitución; e igualmente la creación y supresión de los oficios públicos.

13. Establecer anualmente las contribuciones e impuestos.

16. Examinar y aprobar las cuentas de la inversión de los caudales públicos.

25. Hacer efectiva la responsabilidad de los secretarios del Despacho y demás empleados públicos.

a.225. Todas las órdenes del rey deberán ir firmadas por el secretario del despacho del ramo a que el asunto corresponda.

Ningún tribunal ni persona pública dará cumplimiento a la orden que carezca de este requisito.

a.226. Los secretarios del despacho serán responsables a las Cortes de las órdenes que autoricen contra la Constitución o las leyes, sin que les sirva de excusa haberlo mandado el rey (*Constitución de Cádiz de* 1812).

15.11 GARANTÍAS MILITARES

Como la milicia nacional ha de ser el baluarte de nuestra libertad, sería contrario a los principios que ha seguido la comisión en la formación de este proyecto el dejar de prevenir que se convirtiese en perjuicio de ella una institución creada para su defensa y conservación. El Rey, como jefe del ejército per-

manente, no debe disponer a su arbitrio de fuerzas destinadas a contrarrestar, si por desgracia ocurriere, los fatales efectos de un mal consejo. Por lo mismo no debe de estar autorizado para reunir cuerpos de milicia nacional sin otorgamiento expreso de las Cortes. En punto tan grave y trascendental toda precaución parece poca, y el menor descuido sería fatal a la nación.

Discurso preliminar de la Constitución de Cádiz (1812).

a.362. Habrá en cada provincia cuerpos de milicias nacionales, compuestos de habitantes de cada una de ellas, con proporción a su población y circunstancias.

a.363. Se arreglará por una ordenanza particular el modo de su formación, su número y especial constitución en todos sus ramos.

a.364. El servicio de estas milicias no será continuo y sólo tendrá lugar cuando las circunstancias lo requieran.

a.365. En caso necesario podrá el rey disponer de esta fuerza dentro de la respectiva provincia; pero no podrá emplearla fuera de ella sin otorgamiento de las Cortes. (*Constitución de Cádiz de* 1812).

La normalización del poder **15.12**

a.1. Toda reunión convocada en calles, plazas, paseos u otro lugar de uso público sin permiso del gobernador de la provincia, en la capital, o donde se encuentre, de los subgobernadores donde los haya, o de la autoridad local en todos los demás pueblos, es ilícita y podrá ser disuelta sin demora en la forma que previene el a.181 del Código penal...

a.2. Se considerarán públicas, para los efectos de esta ley, las reuniones de más de 20 personas, celebradas con conocimiento de la autoridad y en edificio donde no tengan su domicilio habitual todas las personas que las convoquen. Antes de verificarlas estarán obligados los que las promuevan, o los que las admitan en sus casas o establecimientos, a dar previo aviso a la autoridad, salvo si tuviesen autorización general para ellas...

a.3. Cuando no se guarde en una reunión pública la forma prescrita en el artículo anterior, los dueños, administradores, arrendatarios o inquilinos del lugar o edificio, los jefes y secretarios de ellas incurrirán en las penas señaladas en el a.212 del Código penal.

a.4. A toda reunión pública podrá asistir la autoridad por sí o por sus delegados siempre que lo estime oportuno. Si asistiere la autoridad local o la superior de la provincia, ocupará el asiento de preferencia; pero no presidirá ni intervendrá en las discusiones.

a.5. Siempre que a su juicio lo exija la conservación del orden público podrá la autoridad, bajo su responsabilidad y dando cuenta sin demora al gobierno, suspender las reuniones públicas de que tenga aviso o disolver las que se estén ya verificando. Podrá también disolver, previas dos intimaciones cualquiera otra reunión, aunque no sea de las que declara públicas esta ley, con tal

que su objeto sea político o religioso y pueda seguirse de ella alguna perturbación del orden público.

Ley sobre reuniones públicas (1864).

15.13 La igualdad jurídica

La comisión no necesita detenerse a demostrar que una de las principales causas de la mala administración de justicia entre nosotros es el fatal abuso de los fueros privilegiados introducido para ruina de la libertad civil y oprobio de nuestra antigua y sabia Constitución. El conflicto de autoridades que llegó a establecerse en España en el último reinado, de tal modo había anulado el imperio de las leyes, que casi parecía un sistema planteado para asegurar la impunidad de los delitos. Tal vez el estudio entero de la jurisprudencia, y el artificioso método del foro no ofrecían a los jueces y oficiales de justicia tantas dificultades como el solo punto de las competencias. ¡Qué subterfugios, qué dilaciones, qué ingeniosas arbitrariedades no presentan los fueros particulares a los litigantes temerarios, a los jueces lentos o poco delicados, a los ministros de justicia que quieran poner a logro el caudal inmenso de su cavilosa sagacidad! La sola nomenclatura y discernimiento de los fueros privilegiados exigen un estudio particular y meditado. La justicia, Señor, ha de ser efectiva, y para ello su curso ha de estar expedito. Por lo mismo la comisión reduce a uno solo el fuero o jurisdicción ordinaria en los negocios comunes, civiles y criminales. Esta gran reforma bastará por sí sola a restablecer el respeto debido a las leyes y a los tribunales, asegurará sobremanera la recta administración de justicia, y acabará de una vez con la monstruosa institución de diversos estados dentro de un mismo Estado, que tanto se opone a la unidad del sistema en la administración, a la energía del gobierno, al buen orden y tranquilidad de la Monarquía...

La igualdad de derechos proclamada en la primera parte de la Constitución en favor de todos los naturales originarios de la Monarquía, la uniformidad de principios adoptada por V. M. en toda la extensión del vasto sistema que se ha propuesto, exigen que el Código universal de leyes positivas sea uno mismo para toda la Nación: debiendo entenderse que los principios generales sobre que han de estar fundadas las leyes civiles y de comercio, no pueden estorbar ciertas modificaciones que habrán de requerir necesariamente la diferencia de tantos climas como comprende la inmensa extensión del Imperio español y la prodigiosa variedad de sus territorios y producciones. El espíritu de liberalidad, de beneficencia y de justificación ha de ser el principio constitutivo de las leyes españolas. La diferencia, pues, no podrá recaer en ningún caso en la parte esencial de la legislación. Y esta máxima tan cierta y tan reconocida no podrá menos de asegurar para en adelante la uniformidad del Código universal de las Españas.

Discurso preliminar de la Constitución de Cádiz (1812).

Libertad de contratación 15.14

a.1. Siendo la desaparición de todas clases de corporaciones de ciudadanos de un mismo estado y profesión, una de las bases fundamentales de la Constitución francesa, queda prohibido el establecerlas de hecho, bajo cualquier pretexto o forma que sea.

a.2. Los ciudadanos de un mismo estado o profesión, los contratistas, los que tienen comercio abierto, los obreros y oficiales de un oficio cualquiera, no podrán, cuando se hallen juntos, nombrarse ni presidentes, ni secretarios, ni síndicos, ni tener registros, ni tomar acuerdos, ni deliberar, ni formar reglamentos sobre sus pretendidos intereses comunes.

a.3. Queda prohibido a todas las corporaciones administrativas o municipales el recibir cualquier solicitud o petición a nombre de un estado o profesión, y el darles respuesta alguna; igualmente se les advierte declaren nulas las deliberaciones que podrían haber sido tomadas de este modo; y que vigilen cuidadosamente para que no se les dé curso ni ejecución.

a.4. Si, contra los principios de la libertad y de la Constitución, ciudadanos pertenecientes a las mismas profesiones, artes u oficios, tomaran deliberaciones o hicieran entre ellos reuniones tendiendo a rehusar concertadamente, o a no acordar más que a un precio determinado el concurso de su industria o de sus trabajos; dichas deliberaciones y acuerdos acompañados o no de juramento, quedan declarados anticonstitucionales, atentatorios a la libertad de los derechos del hombre y de ningún valor. Las corporaciones administrativas y municipales quedan obligadas a declararlos tales. Los autores, jefes e instigadores que las hubieren provocado, redactado o presidido, serán citados ante el tribunal de policía; por requisitoria del procurador del municipio, condenados cada uno de ellos a 500 libras de multa, y suspendidos durante un año del ejercicio de todos los derechos de ciudadano activo y de la entrada en las asambleas primarias.

a.5. Queda prohibido a todas las corporaciones administrativas y municipales, bajo pena a sus miembros de responder de ello en nombre propio, el emplear, admitir o tolerar que se admita en los trabajos de su profesión, en cualesquiera obra pública, aquellos realizados por contratistas, obreros u oficiales que hubieren provocado o firmado dichas deliberaciones o acuerdos, salvo el caso en que, por propia iniciativa, se hubieran presentado al escribano del tribunal de policía para retractarse o desdecirse.

a.6. Si tales deliberaciones, convocatorias, pasquines, circulares, contuvieran amenazas contra los contratistas, artesanos u obreros o jornaleros forasteros que vinieren a trabajar al lugar, o contra aquellos que se contentaran con un salario inferior; todos los signatarios de las actas o escritos, serán castigados con una multa de 1.000 libras cada uno, y tres meses de prisión.

a.7. Los que usaren de amenazas o violencias contra los obreros que utilicen la libertad que le conceden las leyes constitucionales al trabajo y a la industria, serán perseguidos por la vía criminal y castigados según el rigor de las leyes, como perturbadores del orden público.

a.8. Todas las manifestaciones compuestas por artesanos, obreros, oficiales jornaleros, o excitadas por ellos contra el libre ejercicio de la industria y del trabajo, pertenecientes a cualquier clase de personas, y bajo toda especie de condiciones convenidas de mutuo acuerdo, o contra la acción de la policía y la ejecución de las sentencias tomadas de esta manera, así como contra las subastas y públicas adjudicaciones de diversas empresas, serán consideradas sediciosas, y como tales, serán disueltas por los agentes de la fuerza pública, tras los requerimientos legales que les serán hechos, y después con todo el rigor de las leyes contra los autores, instigadores y jefes de dichas manifestaciones, y contra todos aquellos que hubieran intentado o realizado actos de violencia.

Ley le Chapelier (1791).

a.6. Toda coalición por parte de los que hacen trabajar obreros, tendiendo a forzar injusta o abusivamente la baja de los salarios y seguida de una tentativa o de un comienzo de ejecución, será castigada con una multa de cien francos como mínimo, hasta 3.000 francos como máximo, y si hubiese lugar con prisión que no podrá exceder de un mes.

a.7. Toda coalición por parte de los obreros para cesar simultáneamente en el trabajo, prohibirlo en ciertos talleres, impedir el acceso a ellos o el permanecer allí antes o después de ciertas horas, o en general para suspender, impedir, encarecer los trabajos, será castigada, si hay tentativa o comienzo de ejecución, con prisión que no podrá exceder de tres meses.

a.8. Si los actos previstos en el artículo precedente han sido acompañados de violencia, vías de hecho, algaradas, los autores y cómplices serán castigados con las penas señaladas en el Código de policía correccional o en el Código penal, según la naturaleza de los delitos.

Ley 22 Germinal (año XI).

1. Las asociaciones gremiales, cualquiera que sea su denominación o su objeto, no gozan fuero privilegiado, y dependen exclusivamente de la autoridad municipal de cada pueblo.

3. No podrán formarse asociaciones gremiales destinadas a monopolizar el trabajo en favor de un determinado número de individuos.

5. Ninguna ordenanza gremial será aprobada si contiene disposiciones contrarias a la libertad de la fabricación, a la de la circulación interior de los géneros y frutos del Reino o a la concurrencia indefinida del trabajo y de los capitales.

Libertad en las asociaciones gremiales y ejercicio de industrias.

(R. D. 20 enero 1834).

Capítulo 16
LA REVOLUCION INDUSTRIAL

LA Revolución industrial, iniciada en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVIII es el fenómeno histórico que más decisivamente ha afectado la forma de vida de la humanidad desde la invención de la agricultura, y junto con la Revolución científica constituyen las dos únicas realizaciones de origen europeo con absoluta validez universal.

La Revolución industrial consiste en un cierto número de *innovaciones técnicas* que determinaron una serie de *transformaciones estructurales* en el proceso de producción de bienes, que a su vez permitieron el tránsito de una situación económica estática a otra de crecimiento autoinducido (*take off into self-sustained growth* de Rostow) determinando el establecimiento de un *sistema económico capitalista*, tanto en el orden financiero como en el jurídico.

El fenómeno de la Revolución industrial no admite una explicación lineal a partir de una causa única, y la idea de una brusca ruptura ha quedado matizada por las más recientes investigaciones, que han puesto de relieve la existencia durante todo el siglo de un desarrollo moderado pero constante, creador de las

condiciones necesarias para el lanzamiento que se produjo en los últimos decenios del XVIII.

Entre estos requisitos cabe señalar: 1.º el *incremento de la productividad agrícola* mediante una explotación científica (*The Annals of Agriculture* de Arthur Young), que suprime el barbecho (sistema Norfolk), y mejora las especies ganaderas merced al cruce de ejemplares seleccionados;

2.º el *desarrollo de un sistema de comunicaciones*, por carretera, gracias al revestimiento de los caminos (MacAdam) y por el agua mediante la construcción de muelles en los puertos (Liverpool en 1709), la apertura de los ríos a la navegación y la construcción de canales (Wolwerhampton, Grand Trunk);

3.º un sistema financiero que permite *la movilización de capitales* en forma de créditos con baja tasa de interés (del 8 % a comienzos del siglo al 3 % del *Consolidated Stock* en 1757) y facilita las transacciones mercantiles merced a un flexible mecanismo de pagos, tanto interior como exterior (papel moneda y sistema bancario. En 1750 hay 12 agencias fuera de Londres, que en 1810 se aproximan a las 800).

Dadas las condiciones citadas el desarrollo tecnológico constituye el factor decisivo en el impulso inicial. Los avances técnicos consisten de una parte en la aparición de *nuevas máquinas* y en la puesta en explotación de las *fuentes naturales de energía* hasta entonces sin explotar.

La industria textil sufría de un estrangulamiento en el proceso de producción debido a la insuficiencia de la rueca para proporcionar hilo en cantidades suficientes para el abastecimiento de los telares, carencia incrementada de resultas de la invención en 1733 de la lanzadera volante **[1]**. Entre 1765 y 1780 aparecen diversos tornos de hilar (*spining Jenny*, *water frame* y la *mula* de Crompton) **[2]** que resuelven los

problemas de la hilatura a cambio de invertir la coyuntura al crear una insuficiencia de telares que no se resolverá hasta la invención por Cartwright del telar mecánico (1785), de los que en 1836 habrá cien mil unidades en Inglaterra. El desarrollo de la producción de telas conducirá a nuevas invenciones para facilitar la obtención de materia prima, como la desmotadora de algodón de Whitney (1794), o la manipulación de las telas (máquina de coser de Howe en 1846). Paralelamente se producen decisivos cambios técnicos en la industria minero-siderúrgica tanto en el transporte (rail de hierro colado de Curr en 1777) como en las condiciones de explotación (lámpara de seguridad de Davy) o transformación (fuelle de Smeaton, pudelación de Cort, *rolling mill*, etc.) **[3]**.

Hasta la segunda mitad del siglo XVIII la explotación de las fuentes naturales de energía, exceptuadas las de origen biológico, se había reducido exclusivamente a la utilización del viento (molino, navegación a vela) y de la corriente de los ríos (molino hidráulico, navegación fluvial). La Revolución científica proporcionó al hombre las posibilidades conceptuales necesarias para poner a su servicio las múltiples formas de energía natural existentes en torno suyo. El vapor había atraído desde tiempo atrás la atención, pero no se llegó a una utilización eficaz hasta el descubrimiento de la máquina de vapor de Watt (c. 1785) **[4]** que elevará la energía de este origen de 10.000 HP en 1800 a 1,3 millones medio siglo después. Y antes de que termine el siglo la explotación del petróleo y la electricidad supondrá una importante ampliación de los recursos energéticos. La nueva energía encontró rápidamente multitud de aplicaciones, fundamentalmente en el terreno de las comunicaciones, con el *ferrocarril* surgido de la aplicación por Trevithick de la máquina de vapor al vehículo y al rail, idea que no encontrará aplicación eficaz hasta que Stephenson construya la locomotora,

y con la navegación a vapor derivada de una aplicación paralela realizada por Fulton.

La producción de bienes realizada hasta entonces mediante el uso de *herramientas* (telar de mano, torno y rueda de alfarero), es decir instrumentos inertes que dependen doblemente del hombre por cuanto requieren la habilidad del artesano y la fuerza motriz de su brazo, se modifica radicalmente con la aparición de la *máquina*, que se independiza de las anteriores limitaciones y se constituye en núcleo del proceso productivo **[5]**. La máquina, incapaz de sustituir al hombre en sus diversas actividades, le rebasa ampliamente en procesos determinados, por cuanto multiplica la velocidad y supera la falta de continuidad y control en la aplicación del esfuerzo humano. Las consecuencias que se derivan de los caracteres de la máquina son:

1.º la sustitución del trabajo masculino y especializado por el más económico de las mujeres y los niños, cuya carencia de fuerza y habilidad suple la máquina **[6]**.

2.º la descomposición analítica de las distintas operaciones del proceso de producción (división del trabajo) para aplicar en una o varias de ellas las posibilidades de la máquina con la consiguiente inadecuación del artesano al nuevo trabajo **[7]**.

3.º la normalización de la producción que permitirá el fabuloso incremento en la cantidad de bienes fabricados **[8]**.

4.º el tamaño y el costo de la máquina impiden que el artesano conserve la propiedad de los medios de producción que pasan a manos del empresario capitalista, produciéndose el tránsito del *taller* a la *fábrica*, lo que determina un sensible empeoramiento de las condiciones laborales **[9]**.

5.º la competencia de la producción maquinista arruina al artesano, que se ve forzado a desplazarse en busca de la fábrica,

convirtiéndose en un *proletario* desarraigado de su contexto social originario **[10]** y obligado a vivir en el *suburbio*, al lado de las máquinas, por razones de economía de alojamiento y desplazamiento **[11]**.

La utilización de máquinas se convierte en la decisiva realidad económica. La competencia propia de la economía del mercado determina la aparición de un sistema capitalista de producción y esto en dos fundamentales aspectos: 1.º la parte del capital fijo aumenta, obligando a inversiones crecientes, que superarán la aportación del trabajo (*capitalismo económico*). La fábrica implica una importante movilización de riqueza que creará una creciente demanda de dinero en forma de capital, que a su vez hará surgir notables diferencias entre empresas y países en virtud del capital industrial de que disponen (países capitalistas y subdesarrollados).

2.º la apropiación privada del capital industrial, dadas las peculiares condiciones del sistema fabril y de la economía de mercado libre de trabajo **[12]** da origen al sistema capitalista (*capitalismo social*) que a su vez provoca la lucha de clases **[13]**.

Textos 16

16.1 La lanzadera volante

Lanzadera inventada últimamente para tejer mejor y con más precisión la tela, la sarga de gran anchura, la tela para velas, y en general todos los géneros anchos. Es mucho más ligera que la lanzadera empleada hasta ahora, lleva adaptadas cuatro ruedecitas. Pasa a través de los hilos de la trama siguiendo una tabla de unos nueve pies de largo, colocada debajo y fijada al castillo del telar. Dicha lanzadera se mueve por medio de dos raquetas de madera, colgadas del castillo del telar... y una cuerda mantenida por el tejedor. Este, sentándose en el centro, tira la lanzadera de un lado a otro con una facilidad y rapidez enormes, con una ligera sacudida dada a la cuerda.

Patente de J. Ray (1733) *apud* P. Mantoux: *La revolution industrielle,* p. 204.

16.2 La máquina de hilar

La mencionada máquina hilará lana o algodón convirtiéndolo en hilo, hilaza o estambre. Para ello, antes de ponerla en funcionamiento, debe prepararse la masa de la manera siguiente: todas las clases de lana o algodón necesitadas de cardado deben someterse a una operación de este tipo completa y, mediante el rodillo, se las tratará de tal manera que la masa se convierta en una especie de soga o hilo de lana cruda: con esta especie de lana, que hay que peinar, llamada comúnmente *jersey,* ha de tenerse mucho cuidado a fin de que los hilos resulten de un espesor idéntico de un extremo a otro: preparados así la lana o el algodón, se toma *un cabo de esta masa, se coloca entre un par de rodillos,* de modo que, *al ser retorcido por su movimiento, arrastre la masa cruda de lana o algodón* hilándola en proporción a la velocidad imprimida por los cilindros: después de que la masa preparada ha pasado regularmente entre éstos,

una nueva serie de cilindros, moviéndose proporcionalmente con mayor rapidez que la primera, alargará el cabo hasta el grado de finura que se requiera: a veces, estos sucesivos cilindros (no el primero) tienen otra rotación además de la que disminuye el hilo, es decir la que le proporciona un pequeño grado de torsión entre cada par, de modo que el hilo pasa a través del eje de esta rotación. En algunos casos, solamente se usa el primer par de rodillos y, entonces, la bobina sobre la que el hilo se hila está ideada para moverse más rápidamente que los primeros rodillos y en la proporción en que la primera masa está preparada para su alargamiento.

Patente para hilado por rodillos (1738), *apud* E. BAINES: *History of the cotton manufacture in Great Britain* (1835), pp. 122-23.

La primera sugerencia de Mr. Crompton fue introducir un simple par de rodillos, es decir uno superior y otro inferior que, según esperaba, alargarían el hilado por presión, como el proceso mediante el cual los metales se estiran, según había observado en los tubos alargados usados en el telar. En esto se equivocó; en vista de ello, adoptó un segundo par de rodillos, de los que el segundo giraba a una velocidad menor que el primero; consiguió así un alargamiento que convirtió una pulgada de hilo en tres o cuatro. Estos rodillos se ponían en movimiento mediante un mango largo de madera con tiradores de diferentes tamaños, comunicados con los cilindros por medio de una banda. Se trataba, ni más ni menos, de una modificación de la viga rodillo de Mr. Arkwright; aunque, según me dijo, cuando construyó su máquina no conocía el descubrimiento de Mr. Arkwright. Desde luego, hay que pensar que era así, porque de lo contrario no habría hecho un trabajo tan burdo; y, por otro lado, la pequeña cantidad de metal que empleó prueba que no estaba enterado de los rodillos y soportes de hierro de Mr. Arkwright y su conexión mediante un mecanismo de relojería. Hasta los rodillos eran de madera, forrados de piel de oveja, con un eje de hierro con un pequeño cuadrado en el extremo, al que se fijaban los tiradores. Tales rodillos se sostenían sobre largueros o puntales de madera y sus remates estaban hechos de la misma forma, con una especie de muelle de cepo de ratones para mantener los rodillos en contacto. Su primera máquina tenía solamente de veinte a treinta husos. Luego, puso dientes de alambre de latón entre los soportes de los rodillos y consiguió así un rodillo acanalado. Pero el grande e importante invento de Crompton fue su carro de husos, y el principio de que el hilo no se estiraba sobre él hasta que estuviera completo. Esta fue la piedra angular de los méritos de su invención.

KENNEDY: *Brief Memoir of Crompton, apud,* E. BAINES: ob. cit. p. 201.

EL ALTO HORNO 16.3

Cuatro altos hornos de cuarenta y cinco pies de elevación devoran día y noche enormes masas de carbón y de mineral. Júzguese pues la cantidad de aire que es preciso para animar estos abismos ardientes que vomitan cada seis horas arroyos de hierro líquido. Por ello cada horno es alimentado por cuatro

bombas de aire del mayor calibre, en las que el viento, comprimido en cilindros de hierro, y reuniéndose en un solo tubo, dirigido contra la llama produce un silbido agudo y una conmoción tan violenta, que un hombre al que de antemano no se hubiere prevenido apenas si podría evitar un sentimiento de terror. Estas máquinas de viento, estas especies de gigantescos fuelles se ponen en movimiento por la acción del agua. Tan gran masa de aire es imprescindiblemente necesaria para mantener en el más alto estado de incandescencia una columna de carbón de tierra y de mineral de cuarenta y cinco pies de altura. Esta corriente de aire es tan rápida y activa que eleva una llama viva y brillante a más de diez pies de altura por encima de la boca de los hornos.

FANJAS DE ST. FOND: *Voyage en Anglaterre, en Ecosse et dans les îles Hébrides, apud* MANTOUX: ob. cit. p. 306.

16.4 LA MÁQUINA DE VAPOR

Mi método para reducir el consumo de vapor, y por tanto de combustible en las bombas de fuego, reposa sobre los siguientes principios: 1.° la cámara en que la fuerza del vapor debe de emplearse para hacer funcionar la máquina, designada en las bombas de fuego ordinarias bajo el nombre de cilindro y que yo llamo *cámara de vapor*, debe, durante el funcionamiento de la máquina, ser mantenida constantemente a la misma temperatura que el vapor que viene a llenarla. Esto se obtendrá, primeramente, rodeándola con una envoltura de madera o cualquier otro cuerpo mal conductor del calor; séguidamente manteniéndola en contacto con una capa de vapor o de una sustancia cualquiera preparada a una temperatura elevada; finalmente teniendo cuidado de impedir que el agua, o cualesquiera otra sustancia más fría que el vapor, penetre allí o toque su pared. 2.° En las máquinas que deben ser puestas en movimiento por la condensación del vapor, esta condensación se efectuará en recipientes cerrados, distintos de las cámaras de vapor, aunque en comunicación con ellas. Estos recipientes, a los que llamo condensadores, deben, cuando la máquina está en marcha, ser mantenidos, constantemente a una temperatura tan baja por lo menos como la del aire ambiente.

Patente de Watt (1769) *apud* MANTOUX: ob. cit. p. 332.

16.5 LA MÁQUINA

Toda maquinaria desarrollada se compone de tres partes distintas: el *motor*, la *transmisión* y la *máquina-herramienta* o máquina de trabajo. El motor acciona todo el mecanismo. Y bien engendra su propia fuerza motriz, como las máquinas de vapor, térmicas, eléctricas, magnéticas, etc., o bien la recibe de una fuerza natural ya existente y externa, como el salto de agua que mueve la rueda hidráulica, el viento que hace girar las aspas del molino, etc. El mecanismo de transmisión se compone de volantes, bielas, engranajes, excéntricas, árboles, cuerdas, correas y otros artificios de las más variadas clases que regulan el mo

vimiento, distribuyéndole como proceda, convirtiéndole de perpendicular en circular, bien moderándolo, ya transmitiéndolo a la máquina elaboradora. Ambas partes del mecanismo no tienen otra finalidad que la de transmitir a la máquina aquel movimiento que necesita para actuar sobre el objeto de trabajo, elaborándolo de la manera más adecuada. Esta parte de la máquina, la máquina elaboradora, es la que ha causado la revolución industrial del siglo XVIII y la que marca el punto de partida de la transformación de la explotación fabril artesana o manufacturera en explotación maquinista.

Examinemos más de cerca la máquina-herramienta o máquina de trabajo propiamente dicha y veremos que reaparecen en ella, aunque frecuentemente modificados, los aparatos y herramientas que el oficial y el obrero manufacturero empleaban, pero ya no como herramientas del hombre, sino de un mecanismo o como herramientas mecánicas. La máquina total es la forma mecánica, más o menos modificada, de la antigua herramienta, como lo es el telar mecánico. Ya conocemos de antiguo los órganos activos montados en el cuerpo de la máquina, como los husos de la máquina de hilar, las agujas de las máquinas de hacer media, las hojas de las máquinas de aserrar, las cuchillas de las máquinas picadoras, etc. La diferenciación de estas herramientas del cuerpo de la máquina propiamente dicha, revelan ya su origen, porque la mayoría de ellas continúan siendo producidas por el oficio o la manufactura, para ser luego fijadas a los cuerpos de la máquina, los cuales se producen mecánicamente. La máquina de trabajo es, por lo tanto, un mecanismo que, previa la transmisión del movimiento, realiza con sus herramientas las mismas operaciones que el obrero realizaba antes manualmente valiéndose de herramientas análogas. En nada afecta a la naturaleza de la máquina el que la fuerza motriz proceda del hombre mismo o de otra máquina. Cuando la herramienta propiamente dicha, separándose de un hombre, se fija en un mecanismo, la máquina nace.

C. Marx: *El Capital* (1867-94).

Trabajo infantil **16.6**

Los solicitantes, decían los peinadores, han sido considerados siempre como miembros útiles de la sociedad, que ganan su vida con el trabajo, sin recurrir a la asistencia parroquial más que cualquier otra categoría de obreros equivalente en número. Pero la invención de la máquina para peinar la lana y su empleo, que ha tenido por efecto el reducir la mano de obra del modo más alarmante, les inspira el serio y justificado temor de convertirse ellos y sus familias, en una pesada carga para el Estado, pues comprueban que una sola máquina, vigilada por un adulto y servida por cuatro o cinco niños, hace tanta tarea como treinta hombres trabajando a mano según el método antiguo. Las razones invocadas a favor de otras máquinas empleadas en otras industrias, tales como la industria del algodón, la seda, el lienzo, etc., no se aplican a la industria de la lana; pues las unas pueden procurarse las materias primas en cantidad casi ilimitada, lo que les permite desarrollarse y emplear un número de personas igual o superior [al que empleaban antes de la invención de las máqui-

nas]. Pero la otra no dispone más que de una cantidad determinada de materia prima, apenas bastante para ocupar a los obreros de esta industria, sin cambiar en nada los procedimientos antiguos. La introducción de dicha máquina tendrá como consecuencia casi inmediata el privar de los medios de existencia a la masa de artesanos. Todos los negocios serán acaparados por algunos emprendedores poderosos y ricos, y después de un corto período de lucha, el provecho adicional logrado por la supresión del trabajo manual pasará a los bolsillos de los consumidores extranjeros. Las máquinas cuyo uso los solicitantes deploran se multiplican rápidamente en todo el reino, y ya advierten cruelmente sus efectos. Gran número de ellos están sin trabajo y sin pan. Con el dolor y la angustia más profundos ven acercarse el tiempo de la miseria, en que 50.000 hombres con sus familias, desprovistos de todo recurso, víctimas del acaparamiento, lucrativo para algunos, de sus medios de existencia, se verán reducidos a implorar la caridad de las parroquias.

Journal of the House of Commons, XLIV, 21. *apud* Mantoux: ob. cit. p. 427-8.

16.7 La división del trabajo

El progreso más importante en las facultades productivas del trabajo, y gran parte de la aptitud, destreza y sensatez con que ésta se aplica o dirige, por doquier, parecen ser consecuencia de la división del trabajo. (...)

Tomemos como ejemplo una manufactura de poca importancia, pero a cuya división del trabajo se ha hecho muchas veces referencia: la de fabricar alfileres. Un obrero que no haya sido adiestrado en esa clase de tarea (convertida por virtud de la división del trabajo en un oficio nuevo) y que no esté acostumbrado a manejar la maquinaria que en él se utiliza (cuya invención ha derivado, probablemente, de la división del trabajo), por más que trabaje, apenas podría hacer un alfiler al día, y desde luego no podría confeccionar más de veinte. Pero dada la manera como se practica hoy día la fabricación de alfileres, no sólo la fabricación misma constituye un oficio aparte, sino que está dividida en varios ramos, la mayor parte de los cuales también constituyen otros tantos oficios distintos. Un obrero estira el alambre, otro lo endereza, un tercero lo va cortando en trozos iguales, un cuarto hace la punta, un quinto obrero está ocupado en limar el extremo donde se va a colocar la cabeza: a su vez la confección de la cabeza requiere dos o tres operaciones distintas: fijarla es un trabajo especial, esmaltar los alfileres, otro, y todavía es un oficio distinto colocarlos en el papel. En fin, el importante trabajo de hacer un alfiler queda dividido de esta manera en unas dieciocho operaciones distintas, las cuales son desempeñadas en algunas fábricas por otros tantos obreros diferentes, aunque en otras un solo hombre desempeñe a veces dos o tres operaciones. He visto una pequeña fábrica de esta especie que no empleaba más que diez obreros, donde, por consiguiente, algunos de ellos tenían a su cargo dos o tres operaciones. Pero a pesar de que eran pobres y, por lo tanto, no estaban bien provistos de la maquinaria debida, podían, cuando se esforzaban, hacer entre todos, dia-

riamente, unas doce libras de alfileres. En cada libra había más de cuatro mil alfileres de tamaño mediano. Por consiguiente, estas diez personas podían hacer cada día, en conjunto, más de 48.000 alfileres, cuya cantidad, dividida entre diez, correspondería a 4.800 por persona. En cambio si cada uno hubiera trabajado separada e independientemente, y ninguno hubiera sido adiestrado en esa clase de tarea, es seguro que no hubiera podido hacer veinte, o, tal vez, ni un solo alfiler al día; es decir, seguramente no hubiera podido hacer la doscientascuarentava parte, tal vez ni la cuatromilochocientosava parte de lo que son capaces de confeccionar en la actualidad gracias a la división y combinación de las diferentes operaciones en forma conveniente. (...)

Este aumento considerable en la cantidad de productos que un mismo número de personas puede confeccionar, como consecuencia de la división del trabajo, procede de tres circunstancias distintas: primera, de la mayor destreza de cada obrero en particular; segunda, del ahorro de tiempo que comúnmente se pierde al pasar de una ocupación a otra, y por último, de la invención de un gran número de máquinas, que facilitan y abrevian el trabajo, capacitando a un hombre para hacer la labor de muchos. (...)

La gran multiplicación de producciones en todas las artes, originada en la división del trabajo, da lugar, en una sociedad bien gobernada, a esa opulencia universal que se derrama hasta las clases inferiores del pueblo. Todo obrero dispone de una cantidad mayor de su propia obra, en exceso de sus necesidades, y como cualesquiera otro artesano se halla en la misma situación, se encuentra en condiciones de cambiar una gran cantidad de sus propios bienes por una gran cantidad de los creados por otros; o lo que es lo mismo, por el precio de una gran cantidad de los suyos. El uno provee al otro de lo que necesita, y éste a su vez a aquél, con lo cual se difunde una general abundancia en todas las clases de la sociedad.

Si observamos las comodidades de que disfruta cualquier artesano o jornalero, en un país civilizado y laborioso, veremos cómo excede a todo cálculo el número de personas que concurren a procurarle aquellas satisfacciones, aunque cada uno de ellos sólo contribuya con una pequeña parte de su actividad. Por basta que sea, la zamarra de lana, pongamos por caso, que lleva el jornalero, es producto de la labor conjunta de muchísimos operarios. El pastor, el que clasifica la lana, el cardador, al amanuense, el tintorero, el hilandero, el tejedor, el batanero, el sastre, y otros muchos, tuvieron que conjugar sus diferentes oficios para completar una producción tan vulgar. Además de éstos ¡cuántos tratantes y arrieros no hubo que emplear para transportar los materiales de unos a otros de estos mismos artesanos que a veces viven en regiones apartadas del país! ¡Cuánto comercio y navegación, constructores de barcos, marineros, fabricantes de velas y jarcias no hubo que utilizar para conseguir los colorantes usados por el tintorero y que, a menudo, proceden de los lugares más remotos del mundo! ¡Y qué variedad de trabajo y de talleres se necesita para producir las herramientas del más modesto de estos operarios! Pasando por alto maquinarias tan complicadas como el barco del marinero, el martinete del forjador y el telar del tejedor, consideraremos solamente qué variedad de labores no se requieren para

lograr una herramienta tan sencilla como las tijeras, con las cuales el esquilador corta la lana. El minero, el constructor del horno para fundir el mineral, el leñador, el carbonero, el fogonero que alimenta el crisol, el ladrillero, el albañil, el encargado de la buena marcha del horno, el del martinete, el forjador, el herrero, todos deben coordinar sus artes respectivas para producir las tijeras. Si del mismo modo pasamos a examinar todas las partes del vestido y del ajuar del obrero, la camisa áspera que cubre sus carnes, los zapatos que protegen sus pies, la cama en que yace, y todos los diferentes artículos de su menaje, como el hogar en que prepara su comida, el carbón que necesita para este propósito —sacado de las entrañas de la tierra o cortado de los duros troncos y acaso conducido hasta allí después de una larga navegación y un dilatado transporte terrestre—, todos los utensilios de su cocina, el humilde servicio de su mesa, los cuchillos y tenedores, los platos de madera o loza, en que dispone y corta sus alimentos, las diferentes manos empleadas en preparar el pan y la cerveza, la vidriera que, sirviéndole de abrigo y sin impedir la luz, le protege del viento y de la lluvia, con todos los conocimientos y el arte necesarios para preparar aquel feliz y precioso invento, sin el cual apenas se conseguiría una habitación confortable en las regiones nórdicas del mundo, juntamente con los instrumentos indispensables a todas las diferentes clases de obreros empleados en producir tanta cosa necesaria; si nos detenemos, repito, a examinar todas estas cosas y a considerar la variedad de trabajos que se emplean en cualquiera de ellos, entonces nos daremos cuenta de que sin la asistencia y cooperación de millares de seres humanos, la persona más humilde en un país civilizado no podría disponer de aquellas cosas que se consideran las más indispensables y necesarias.

Realmente, comparada su situación con el lujo extravagante del grande, no puede por menos de aparecérsenos simple y frugal; pero sin embargo no es menos cierto que las comodidades de un príncipe europeo no exceden tanto las de un campesino económico y trabajador, como las de éste superan las de muchos reyes de Africa, dueños absolutos de la vida y libertad de diez mil o más salvajes desnudos.

A. Smith: *La riqueza de las naciones* (1776).

16.8 El incremento de la producción

Un tejedor manual muy bueno, de 25 a 30 años de edad, podría tejer por semana dos piezas de nueve octavos de tela de camisa, de 24 yardas de longitud cada una, y de una trama de cien hilos por pulgada; siendo el peine del paño un Bolton 44, y la urdimbre y trama de 40 madejas por libra.

En 1823, un tejedor de 15 años que atendiera dos telares mecánicos, podría tejer siete piezas semejantes en una semana.

En 1826, un tejedor de 15 años, al frente de dos telares mecánicos, podría hilar por semana doce piezas semejantes; y algunos podrían hacer hasta quince.

En 1833, un tejedor de 15 a 20 años, ayudado por una niña de unos 12, al frente de cuatro telares mecánicos, podría hilar en una semana dieciocho piezas de este tipo; y algunos pueden llegar hasta veinte.

apud E. Baines: ob. cit. p. 240.

La fábrica 16.9

Los obreros del algodón, es decir, las personas que están empleadas en los distintos procesos mediante los cuales la planta se transforma en hilo apto para el tejido, trabajan sometidos a una temperatura considerable y a ciertos trabajos nocivos. Me referiré primero al proceso y operaciones tal como los vi en un gran taller de tejidos de Manchester. En el primer proceso, el puramente mecánico de limpieza del algodón, no se requiere un aumento de la temperatura; el trabajo es ligero; los obreros no están amontonados, ni hay falta de ventilación. En el proceso se produce necesariamente una gran cantidad de polvo y los ligeros hilillos de algodón flotan en la habitación; pero la atmósfera apenas se ensucia, porque una máquina que gira a 1.200 revoluciones por minuto proporciona una corriente de aire que, encajonada por un conducto de madera, conduce el polvo a través de una especie de chimenea sacándolo fuera del edificio. Los niños que trabajan en esta sala no se quejan, y el obrero más viejo de ella lleva 16 años en el puesto. Aunque delgado, no estaba enfermo.

En la nave de *cardado*, la temperatura es de cerca de 60 grados [Fahrenheit] calor necesario para el trabajo del algodón y la maquinaria. El polvo no es grande; el trabajo, ligero, y los obreros no están amontonados. Los niños, sin embargo, son canijos. Son frecuentes, especialmente entre los que comienzan, el dolor de cabeza y los desórdenes gástricos. Entre los obreros, es fácil encontrar además catarros y resfriados de corta duración, aunque no reumatismos u otra enfermedad importante.

En el *taller de hilado*, la temperatura es de 60 a 70 grados. Partículas de algodón flotan en el ambiente, pero hay poco polvo. Las máquinas son pequeñas y el esfuerzo muscular es bueno.

En la sección de *aderezo*, donde se prepara la pasta para su hilado, el calor de la sala es mayor que en cualquiera de las otras. Cuando estuvimos hacía 98 grados, pero nos informaron que la temperatura es generalmente más alta. Los obreros, sin embargo, parecían sanos: algunos se quejaban de "dolor de huesos", pero es rara una enfermedad grave a no ser como resultado de destemplarse. Estos obreros no conocen la inflamación de los pulmones, la pleuresía o el reumatismo. Sin embargo, hay pocos hombres mayores de 58 años en este puesto.

Los tejedores de algodón de las grandes fábricas están más sanos que los otros obreros. En Manchester vimos 300 tejedores, principalmente muchachas, trabajando en una sala. Era ésta de cerca de tres cuartos de acre, bien ventilada y luminosa. Apenas se producía polvo por el tejido del algodón.

En esta fábrica trabajaban 1.500 personas, y más de la mitad tienen menos de 15 años. Se dice que no se admite a nadie menor de nueve, pero algunos niños, dado su aspecto, podríamos suponer que tenían uno o dos años menos. Hay pocas personas mayores de 30 en las fábricas de algodón; circunstancia que atribuyen los patronos a los mejores salarios de otros trabajos y la consecuente disminución de obreros cuando alcanzan la plenitud de la edad y del

vigor. La mayoría de los niños están descalzos. El trabajo comienza a las cinco y media de la mañana y termina a las siete de la tarde, con altos de media hora para el desayuno y una hora para la comida. Los mecánicos tienen también media hora para la merienda, pero no los niños ni otros obreros. Sabemos, por otra parte, que en muchas fábricas no se concede tiempo para el desayuno, aunque el trabajo comienza también a las cinco y media. Y en ellas, además, parece que el polvo es mucho mayor, particularmente en las salas de cardado; y se presta menor atención a la salud y comodidad de los obreros.

Cuando estuve en Oxford Road, Manchester, observé la salida de los trabajadores cuando abandonaban la fábrica a las doce de la mañana. Los niños, en su casi totalidad, tenían aspecto enfermizo; eran pequeños, enclenques e iban descalzos. Muchos parecían no tener más de siete años. Los hombres, en su mayoría de 16 a 24 años, estaban casi tan pálidos y delgados como los niños. Las mujeres eran las de apariencia más saludable, aunque no vi ninguna de aspecto lozano. Sin embargo y por comparación a otras, quedé sorprendido del marcado contraste entre ésta y la salida de una fábrica de paños. Aquí no quedaba nadie de los robustos bataneros, los fornidos canilleros, los sucios pero alegres despiezadores. Aquí vi, o creí ver, una raza degenerada, seres humanos achaparrados, debilitados y depravados, hombres y mujeres que no llegarán a ancianos, niños que nunca serán adultos sanos. Era un espectáculo lúgubre. Hablando después con el propietario de una fábrica, éste consideraba las malas costumbres del Manchester pobre, y la miseria de sus habitaciones mucho más culpables de la debilidad y de la salud enfermiza de los obreros que el confinamiento en las fábricas; y de él, y de otras fuentes de información, se deduce que las clases obreras de esta población eran más disipadas y estaban peor alimentadas, albergadas, y vestidas que las de las ciudades de Yorkshire. A pesar de ello, sin embargo, estoy convencido de que, independientemente de los vicios morales y domésticos, el prolongado trabajo en las fábricas, la necesidad de descanso, la vergonzosa reducción de los intervalos de comidas, y especialmente el trabajo prematuro de los niños, reduce grandemente la salud y el vigor, y es causa del miserable aspecto de los obreros.

No tenemos razón para creer que en las fábricas algodoneras se produzcan a menudo enfermedades graves, o que la mortalidad inmediata sea grande. Los desórdenes nerviosos y digestivos son frecuentes, pero no graves. Entre los obreros adultos surgen ocasionalmente bronquitis y otras enfermedades pulmonares aunque, por lo que hemos observado, no son muy alarmantes ni muy comunes. El doctor Kay, sin embargo, a quien su residencia en Manchester, y al frente del dispensario Ardwik, le proporciona más amplias y continuas oportunidades de observar a estos obreros, describe una *tisis de los tejedores,* inflamación de la membrana bronquial que termina en la consunción. Comprobó que esto ocurría principalmente donde se trabajaba el algodón en bruto, o donde se prestaba poca atención a la ventilación y se proporcionaba escasa protección del polvo a los obreros. Para mí, el principal efecto físico del calor y el confinamiento es el agotamiento del sistema nervioso, esa reducción del poder vital que hace

particularmente susceptible de desorden el mecanismo humano e impide su prolongación hasta su duración natural.

THACKRAH: *The effects of arts, trades and professions, and of civil states and habit of living, on health and longevity.*

El término *Factory System* designa, en tecnología, la operación combinada de muchas clases de trabajadores, adultos y jóvenes, que vigilan cuidadosamente una serie de máquinas productoras, impelidas continuamente por una fuerza central. Esta definición incluye organizaciones tales como fábricas de algodón, de lino, de seda y ciertos trabajos de ingeniería; pero excluye aquellos en los que el mecanismo no forma series conectadas o no dependen de un motor inicial. Ejemplos de esta clase los tenemos en el trabajo del hierro, tintorería, fábricas de jabón, fundidores de bronce, etc.

La principal dificultad, a mi juicio, no se debe tanto a la invención de un mecanismo automático para estirar y retorcer algodón en un hilo continuo, como a la distribución de los diferentes elementos del aparato en un solo cuerpo cooperativo, que mueva cada órgano con una delicadeza y velocidad apropiadas, sobre todo que acostumbre a los seres humanos a renunciar a sus inconexos hábitos de trabajo, y a identificarse con la invariable regularidad del complejo automático. Idear y proporcionar un apropiado código de disciplina del trabajo en fábrica, adecuado a las necesidades de las exigencias de la automación, fue la empresa hercúlea, la espléndida realización de Arkwright. Incluso actualmente, cuando el sistema se ha organizado perfectamente y su labor simplificada hasta el máximo, es casi imposible convertir a personas que han pasado de su pubertad, ya procedan de ocupaciones rurales o artesanas, en útiles obreros de fábrica. Después de luchar durante un espacio de tiempo en dominar sus descuidados e inquietos hábitos, terminan por renunciar espontáneamente a su empleo o por ser despedidos por sus patronos en razón de su falta de atención al trabajo.

A. URE: *The Philosophy of Manufactures* (1835).

En la manufactura y en el oficio, el obrero se sirve de la herramienta; en la fábrica sirve a la máquina. En los dos primeros casos el movimiento del medio del trabajo dimana del obrero, mientras que en el último es el obrero quien tiene que seguir al movimiento. En la manufactura los obreros son miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica existe un mecanismo independiente de ellos al cual se incorporan como secuela viva. "El triste tormento de un trabajo infinito, que repite siempre el mismo proceso mecánico, se asemeja al trabajo de Sísifo. El peso del trabajo cae, lo mismo que la roca, constantemente sobre el obrero extenuado." El trabajo mecánico, a la par que mantiene en tensión extrema el sistema nervioso, coarta el juego total del sistema muscular y cohíbe toda actividad corporal y espiritual. El mismo alivio de trabajo se convierte en instrumento de tortura, puesto que la máquina no libera al obrero del trabajo, sino que vacía al trabajo de contenido. Toda producción capitalista que sea no sólo proceso de trabajo sino a la vez proceso de incremento del capital,

tiene como característica común el que no es el obrero quien aplica la condición del trabajo, sino que es a la inversa la condición del trabajo quien aplica al obrero; pero sólo con la introducción de la maquinaria adquiere esta inversión técnica una realidad palmaria. (...)

La sumisión técnica del obrero al funcionamiento uniforme del medio de trabajo y la composición peculiar del cuerpo de trabajo por individuos de ambos sexos y de distintas edades, crean una disciplina de cuartel que se transforma en régimen de fábrica perfecto y que desarrolla en su plenitud el trabajo ya antes indicado de la inspección suprema, es decir la división inmediata de los obreros en obreros manuales e inspectores; en soldados de la industria y en oficiales de industria. La principal dificultad en la fábrica automática está en conseguir la necesaria disciplina que haga renunciar a los hombres a sus hábitos de irregularidad respecto al trabajo y que los identifique con la constante regularidad del gran autómata. Pero la empresa de redactar un código disciplinario ajustado a las necesidades y al ritmo del sistema automático, y el aplicarlo con éxito, era una empresa digna de Hércules, ¡y ésta es la noble obra de Arkwrigth! Aún hoy día en que el sistema está organizado en toda su perfección, es casi imposible hallar entre los obreros que han pasado de la edad de la pubertad auxiliares adecuados para el sistema automático. El código de fábrica, en que el capital formula su autocracia sobre el obrero por propia ley privada y despóticamente, sin la división de poderes tan a gusto de la burguesía, y sin el sistema representativo, aún más de su agrado, es sólo la caricatura capitalista de la regulación social del proceso del trabajo, que se convierte en necesaria al implantarse la cooperación en grande escala y el empleo de medios de trabajo comunes, especialmente la maquinaria. El lugar del látigo del esclavo lo ocupa ahora el código penal del capataz. Todas las penas se resuelven naturalmente, en penas pecunarias y en descuentos de jornal. Y la agudeza legislativa de los Licurgos de fábrica hace que la infracción de sus leyes les procure un rendimiento, mayor, si es posible, que su observancia.

C. MARX: *El Capital* (1867-94).

16.10 EL PROLETARIO

El cambio fundamental que ha sobrevenido en la sociedad, en el seno de la lucha universal creada por la concurrencia y como resultado inmediato de esta lucha, es la introducción, entre las condiciones humanas, del *proletario*, cuyo nombre, tomado de los romanos, es antiguo, pero cuya existencia es completamente nueva. Los proletarios eran, en la República romana, lós hombres sin bienes que no pagaban el censo y que no estaban vinculados a la patria más que por la progenitura (*proles*) que le daban; al igual que nosotros, los romanos habían observado que son quienes no poseen nada los que tienen familias más numerosas ya que no les produce ninguna inquietud criarlas. Además, el proletariado romano no trabajaba, puesto que, en una sociedad que admite la esclavitud, el trabajo es deshonroso para los hombres libres; vivían casi por completo a costa de la sociedad, de la distribución de víveres que

hacía la República. Casi podría decirse que la sociedad moderna vive a costa del proletario, de la parte que le quita de la recompensa de su trabajo. En efecto, según el orden que tiende a implantar la crematística, debe cargarse al proletario con todo el trabajo de la sociedad, permaneciendo ajeno a toda propiedad, viviendo sólo de su salario.

SISMONDI: *Estudios sobre Economía Política* (1836).

El medio de trabajo en forma de máquina se convierte al punto en competidor del obrero mismo. La valorización del capital por la máquina está en proporción directa con el número de obreros cuyas condiciones de existencia destruye. Todo el sistema de la producción capitalista se funda en el hecho *de que el obrero vende su fuerza de trabajo como mercancía*. La división del trabajo reduce esa fuerza a una habilidad muy especializada en el manejo de una herramienta parcial. Tan pronto como el manejo de la herramienta cae bajo el dominio de la máquina, se desvanece, con el valor en uso, el valor en cambio de la fuerza de trabajo. Ya no podrá venderse; el obrero será como el papel moneda, retirado de la circulación. Aquella parte de la clase obrera que la maquinaria transforma en población superflua, es decir, no inmediatamente necesaria para la valorización del capital, sucumbe en parte en la lucha desigual entre la vieja explotación del oficio y la explotación manufacturera contra la maquinista y, por otra parte, inunda a todas aquellas ramas de la industria de fácil acceso, llena el mercado de trabajo y hace descender a menos de su valor el precio de su fuerza de trabajo. El obrero pauperizado podrá consolarse pensando que sus sufrimientos son, en parte, sólo temporales, *a temporary inconvenience*, y en parte, porque la maquinaria sólo se apodera paulatinamente de todo un campo de producción, con lo cual se alivian la extensión y la intensidad de su acción aniquiladora. Un consuelo neutraliza el otro. Allí donde la máquina va apoderándose poco a poco de un campo de producción, es causa de la miseria crónica de las capas obreras, obligadas a competir con ella. Si la transformación es rápida, afecta a grandes masas y sus resultados serán más graves. La historia no ofrece tragedia más horrible que la destrucción de los tejedores ingleses arrastrada durante decenios y finalmente consumada en 1838. Muchos de ellos murieron de hambre, otros muchos vegetaron con sus familias durante algún tiempo, viviendo sólo con dos peniques y medio al día. Más agudos fueron los efectos que en las Indias Orientales produjo la maquinaria inglesa para la elaboración del algodón. El gobernador general hacía notar en 1834-35 "que no puede hallarse en la historia del comercio miseria semejante. Los huesos de los tejedores de algodón blanquean las llanuras de la India". Es cierto que la máquina, si estos tejedores consideraran lo pasajero como una bendición, les producía "sólo un inconveniente pasajero". La forma independiente y extraña que el orden de producción capitalista en general comunica a las condiciones de trabajo y al producto de trabajo en relación con el obrero, se convierte, por consiguiente, en abierta oposición al introducirse la maquinaria. Así se explican las brutales reacciones del obrero contra el medio de trabajo.

C. MARX: *El Capital* (1867-94).

Nosotros no decimos a los obreros que son los parias de la sociedad moderna, porque esto no sería decirles nada positivo ni preciso. Para encarecer su lastimoso estado no es necesario llamarlos parias, basta llamarlos proletarios, basta llamarlos trabajadores, porque tan discreta y equitativa es la distribución de bienes y de males en el estado social presente, que llamarse propiamente trabajador quiere decir, con elocuencia compendiosa, estar sujeto a las más acerbas tribulaciones humanas; así como no ser trabajador, gozar de lo superfluo con todas sus inmunidades y prerrogativas.

No llamamos parias a los trabajadores; pero sin metáfora alguna afirmamos que el obrero está supeditado económica y políticamente a la clase poseedora; que la libertad no se ha conquistado para él; que aún existe la estratificación de las clases sociales y que la trabajadora está debajo sufriendo la tiránica pesadumbre de la clase poseyente; que si ha cambiado la forma de las relaciones entre la clase poseedora y la clase que viene desnuda de todas armas a la lucha por la existencia, subsiste el fondo y la esencia de esas relaciones por cuya virtud, o mejor, por cuyo vicio, una parte de la humanidad se alza con el dominio que le da el trabajo ajeno.

Supeditado económica y políticamente se hallaba el esclavo; supeditado económica y políticamente se hallaba el siervo; supeditado económica y políticamente se halla el trabajador. Los obreros de hoy —y ellos lo saben, y los que no lo saben lo sienten— son esclavos, son siervos, a quienes se envuelve hipócritamente en una ilusión de libertad. (...)

Afirma, pues, en primer término nuestra ignorancia obrera que la clase trabajadora está dominada económica y políticamente por la clase poseyente. Demuéstrenos, si puede, la sabiduría burguesa que esta doble dominación no existe; demuéstrenos que política y económicamente somos iguales a los que para vivir no tienen que vender a diario y bajo pena de muerte su fuerza de trabajo, sino que, al contrario, viven de la compra de esa fuerza y de la apropiación del beneficio de su potencia creadora.

Pues bien; de esa doble supeditación que nadie de buena fe puede negar ni aun aquellos que de ella se benefician; de la condición social de la clase trabajadora, durante esta nueva etapa de su opresión que se llama *salariado*, dependen todos sus males colectivos y la mayor parte de sus males individuales; de ese estado nacen, no ya las asperezas y amenazas de conflicto sino el insalvable antagonismo entre trabajadores y burgueses; de ese estado dependen, por lo tanto, los temerosos peligros del capital que pretendéis conjurar con vuestra intervención.

El partido socialista obrero ante la comisión de reformas sociales (1884).

16.11 EL SUBURBIO

Hasta hace doce años, no había en ninguna ciudad una reglamentación del pavimentado y alcantarillado; tal era el caso incluso de Manchester que en 1831 contaba con más de 142.000 habitantes; la vergonzosa condición de las calles y alcantarillas cuando la invasión del cólera, sin duda la habrán conoci-

do a través del valioso informe del doctor Kay. Actualmente, la pavimentación de las calles progresa rápidamente en todas las direcciones, y se presta una gran atención a los desagües. En conjunto, hay que agradecer el celo de las autoridades que tratan de mejorar las condiciones sanitarias, especialmente cuando se sabe que ninguna calle puede ser pavimentada y dotada de alcantarillas sin el consentimiento de los propietarios de los solares, a menos de que una gran proporción de la tierra de cada lado se halle edificada. Debido a esta causa, varias importantes calles permanecen todavía en condiciones inmundas.

Manchester no tiene una ordenanza de edificación, y de aquí que, con la excepción de ciertas calles centrales, a las que afecta la de policía, cada propietario construye como quiere. Casuchas con o sin sótanos, amontonadas fila tras fila, surgen en muchas partes, pero especialmente en Manchester, donde la tierra vale más que en otras ciudades. Con procedimientos como éstos las autoridades no pueden intervenir. Una fila de casuchas puede estar mal saneada, las calles llenas de baches, rebosantes de agua estancada, receptáculo de gatos y perros muertos, sin que nadie halle solución. El número de viviendas en sótanos como probablemente conocerán por las publicaciones de la Sociedad Estadística de Manchester, es muy grande en todos los barrios de la ciudad, e incluso en Hulme, donde una gran parte de las casas se han edificado recientemente, continúa la misma costumbre. Que esto constituye un peligro es obvio para el observador más superficial, porque, ¿cómo puede un agujero subterráneo de doce a quince pies cuadrados admitir la ventilación adecuada para convertirse en una habitación humana?

Carecemos de un inspector autorizado de viviendas y calles. Si una epidemia nos invadiera como sucedió en 1832, las autoridades probablemente ordenarían una inspección, como hicieron en aquella ocasión, pero sería meramente por permiso general no por derecho.

En tanto que ésta y otras grandes ciudades manufactureras se multipliquen y extiendan sus fábricas y sean prósperas, todo aumento de obreros encontrará empleo, buenos salarios, y alimentación suficiente: y en tanto que las familias de la clase obrera estén bien alimentadas, mantendrán su salud a un nivel sorprendente, incluso en sótanos y otros edificios cerrados. Ahora, sin embargo, el caso es diferente; la alimentación es cara, el trabajo escaso, y los salarios en muchos empleos muy bajo; en consecuencia, como podíamos esperar, la enfermedad y la muerte están causando estragos. En los años 1833, 1834, 1835 y 1836 (años de prosperidad), el número de casos ingresados por fiebre en la Casa de Recuperación de Manchester ascendió solamente a 1.685 o sea 421 por año; mientras que en los dos años de estrechez, 1838 y 1839, el número fue de 2.414, es decir de 1.207 por año. Es en tal inmunda situación de los distritos manufactureros, donde las calles sin pavimentar y mal saneadas, las callejuelas estrechas, los patios y sótanos cerrados y sin ventilación muestran su influencia maligna, aumentando los sufrimientos, que el mayor de todos los males físicos, la falta de una alimentación suficiente, inflige a jóvenes y viejos de las grandes ciudades, pero especialmente a los jóvenes.

Manchester no tiene un parque público u otros terrenos donde la gente

pueda pasear y tomar el aire fresco. Las nuevas calles se extienden rápidamente en todas las direcciones, y tan grande es ya la expansión de la ciudad que los que viven en los barrios más populosos rara vez pueden esperar ver el verde de la naturaleza. En este aspecto, Manchester es terriblemente deficitaria; más, tal vez, que ninguna otra ciudad del Imperio. Cualquier ventaja en este sentido se ha sacrificado a la obtención de dinero mediante el arrendamiento de terrenos.

Report of the Committee on Health of Towns (1840).

La ciudad de Lille contaba en 1828 con 22.281 pobres, socorridos o susceptibles de serlo sobre los 163.453 del departamento, y 22.205 sobre los 171.621 de 1833. Pero en los meses de noviembre y diciembre de 1835, cuando me hallaba en esta ciudad, se creía que tal número había aumentado, y lo estaba en efecto sobre todo veinte meses más tarde, en 1837, cuando estuve allí por segunda vez. Como la población de Lille, que no parece aumentar desde hace varios años, se evalúa en 72.000 personas aproximadamente, ello nos daría 4 indigentes por cada 13 personas. Los hechos que yo mismo observé en 1835, en una época bastante próspera, nos mostrarán lo que de ello hay que creer.

El barrio de Lille donde, en proporción, hay mayor número de obreros pobres y de mala conducta, es el de la calle de Etaques y los callejones, patios estrechos, tortuosos, profundos que se comunican con ella. Comprende un espacio de 200 metros de largo, por 120 de ancho, poco más o menos. Estas medidas son exactas, siguiendo un plano de la ciudad, donde las he tomado. El barrio en cuestión tiene pues unos 24.000 metros cuadrados de superficie. Un censo verificado en 1826, cuyos resultados detallados me han sido comunicados, me ha probado que su población era entonces de cerca de 3.000 individuos. Lo que, por término medio da 8 m^2. de terreno por cabeza, casi como en París en los barrios de los Mercados y de los Arcis, donde la población tiene menos espacio que en todos los demás. Pero en estos barrios de la capital, las casas cuentan por lo menos con tres pisos sobre el bajo, ordinariamente 4 ó 5, a veces 6, incluso 7. Mientras en Lille en la calle de Etaques y los patios adyacentes, tienen 2 ó 3 como máximo, contando como uno de ellos las bodegas, que además no se ven, bajo todas las casas. Por consiguiente sus habitantes están mucho más agrupados los unos con los otros, más amontonados, por decirlo así, que en los dos barrios más populosos de París.

Acabo de mencionar la calle de Etaques y sus patios: he aquí cómo habitan allí los obreros. Los más pobres viven en las bodegas y desvanes. Tales bodegas no tienen comunicación alguna con el interior de las casas; abren directamente a la calle o a los patios, y se baja a ellas por una escalera que a menudo es a la vez puerta y ventana. Estas bodegas son de piedra o de ladrillo, abovedadas, enlosadas o con mosaicos, y todas tienen una chimenea; lo que prueba que han sido construidas para servir de habitación. Comúnmente su altura es de 6 pies a 6 pies y medio, altura tomada en mitad de la bóveda, teniendo de 10 a 14 ó 15 pies de lado. En tan sombríos y tristes alojamientos comen, duermen e incluso trabajan un gran número de obreros. El día para ellos llega una hora más tarde que para los demás, y la noche una hora antes.

Su mobiliario ordinario se compone, además de los objetos de su profesión, de una especie de armario, o de una tabla para depositar los alimentos, de una estufa, de un hornillo de barro, de algunos pucheros de alfarería, de una mesita, dos o tres malos asientos, y una sucia yacija cuyas únicas piezas son un jergón y unos harapos como mantas. No quisiera añadir más a este detalle de cosas espantosas que revelan al primer vistazo la miseria profunda de estos desgraciados habitantes. Pero debo decir, que en varias de estas camas de las que acabo de hablar, he visto reposar juntamente individuos de los dos sexos y edades muy diferentes, la mayoría sin camisa y de una suciedad repugnante. Padre, madre, viejos, niños y adultos se apelotonan allí, se aprietan. ¡Basta!

VILLERMÉ: *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers, employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie* (1840).

EL MERCADO DE TRABAJO 16.12

Considerando que es conveniente desarrollar y enmendar una ley aprobada el año 39 de su presente Majestad, titulada *Ley para impedir las uniones ilegales de obreros.*

Se dispone que desde y después de la aprobación de esta ley, todos los contratos, convenios y acuerdos de cualquier clase realizados por escrito hasta ahora, entre los obreros u otros trabajadores de este reino para obtener una mejora de sus salarios o de alguno de ellos, o los de cualquier jornalero o trabajador, u otras personas en cualquier fábrica, empresa o negocio, o para reducir o alterar sus usuales horas de trabajo, o para disminuir la cantidad de trabajo (salvo los contratos hechos entre un patrón y su obrero en relación al trabajo o servicio del mismo obrero con el que el contrato se realiza), o para impedir o estorbar que cualquier persona emplee a quien considere adecuado en su manufactura, comercio o negocio, serán y son desde ahora declarados ilegales, nulos e inválidos a cualquier efecto y propósito.

Se dispone además que ningún obrero, después de la aprobación de esta ley, realizará o será afectado por ningún contrato, convenio o acuerdo, escrito o no, de los que aquí se declaran ilegales; y todo obrero que, después de la aprobación de esta ley, sea culpable de cualquiera de las mencionadas faltas, siendo por tanto legalmente convicto, sobre la base de su propia confesión o del juramento o juramentos de uno o más testigos ante dos jueces de paz cualesquiera del condado, distrito, ciudad o lugar donde tal falta se haya cometido (cuyo juramento es por ésta autorizado para tal caso y para todos los otros en que deba tomarse ante estos jueces de paz en cumplimiento de esta ley) dentro de los tres meses siguientes después de la comisión de la falta, será, por orden de tales jueces, confinado en la prisión común de su jurisdicción, por un tiempo no superior a los tres meses o, por acuerdo de tales jueces, se le enviará a alguna casa de corrección dentro de la misma jurisdicción, donde permanecerá y se dedicará a un trabajo pesado durante un tiempo que no exceda de dos meses.

Se dispone además... que todo jornalero, obrero u otra persona... que

mediante el soborno, la persuasión, la intimidación u otros medios trate obstinada y maliciosamente de impedir a cualquier jornalero u obrero desempleado... alquilarse a un patrono de fábrica, o que, con el propósito de obtener una mejora de los sueldos o con cualquier otro propósito contrario a la provisión de esta ley, obstinada y maliciosamente engañara, persuadiera, intimidara, influyera, indujera o intentara inducir a cualquier jornalero, obrero u otra persona ya empleada..., o quien, estando ya empleado, rehusara, sin una causa justa o razonable, trabajar con otro jornalero u obrero empleado o alquilado para trabajar allí (por estas faltas será castigado como en el caso mencionado arriba)...

Y considerando que será muy conveniente y ventajoso a los patronos y obreros de las fábricas que se establezca un modo sencillo y sumario para dilucidar todas las disputas que puedan surgir entre ellos respecto a salarios y trabajos, se dispone además... para todos los casos que surjan en esta parte de Gran Bretaña llamada Inglaterra, en que los patronos y obreros no puedan ponerse de acuerdo respecto al precio a pagar por el trabajo realizado realmente en una fábrica o sobre cualquier daño o perjuicio hecho por el obrero en el trabajo, o respecto a cualquier retraso o supuesto retraso en la terminación de determinado trabajo, o de acuerdo a todo contrato; y en todos los casos de disputa o diferencia que afecten a algún contrato o acuerdo de trabajo o de salario entre patronos y obreros de cualquier empresa o fábrica, que no puedan resolverse y dilucidarse entre ellos será, y así se declara aquí, legítimo para tales patronos y obreros entre quienes surja una diferencia, demandar y tener un arbitraje de la materia o materias en disputa; y a cada uno de ellos se le autoriza por esta ley a nombrar y señalar un árbitro en favor de su parte e interés respectivo..., y la sentencia la pronunciarán tales árbitros dentro del tiempo aquí limitado, siendo en todos los casos final e inapelable para las dos partes; pero en el caso de que tales árbitros así señalados no se pongan de acuerdo para decidir las materias en discusión... será entonces legal que las partes o cualquiera de ellas requiera que tales árbitros inmediatamente y sin dilación se presenten ante uno de los jueces de paz de su majestad... (cuya decisión será inapelable).

apud Cole y Filson: *British Working Class Movement*, pp. 91-93.

16.13 La lucha de clases

La moderna sociedad burguesa, que se alza sobre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido los antagonismos de clase. Lo que ha hecho ha sido crear nuevas clases, nuevas condiciones de opresión, nuevas modalidades de lucha, que vienen a sustituir a las antiguas.

Sin embargo, nuestra época, la época de la burguesía, se caracteriza por haber simplificado estos antagonismos de clase. Hoy, toda la sociedad tiende a dividirse, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases antagónicas: la burguesía y el proletariado.

Y la burguesía no sólo forja las armas que han de darle la muerte, sino

que, además, pone en pie a los hombres llamados a manejarlas; estos hombres son los obreros modernos, los *proletarios*.

En la medida en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, desarróllase también el proletariado, esa clase obrera moderna que sólo puede vivir encontrando trabajo, y que sólo encuentra trabajo en la medida en que éste nutre e incrementa el capital. El obrero, obligado a venderse a trozos, es una mercancía *como otra cualquiera, sujeta, por tanto, a todos los cambios y modalidades* de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado.

La existencia y la dominación de la clase burguesa tienen por condición esencial la concentración de la riqueza en manos de unos cuantos individuos, la formación e incrementación constante del capital; y éste, a su vez, no puede existir sin el trabajo asalariado. El trabajo asalariado descansa exclusivamente sobre la competencia de los obreros entre sí. Los progresos de la industria, cuyo agente involuntario y pasivo es la burguesía, imponen, en vez del aislamiento de los obreros por la competencia, su unión revolucionaria por la organización. Y así, al desarrollarse la gran industria, la burguesía ve tambalearse bajo sus pies las bases sobre las que produce y se apropia lo producido. Produce, ante todo, a sus propios enterradores. Su caída y el triunfo del proletariado son igualmente inevitables.

C. MARX: *Manifiesto comunista* (1848).

Capítulo 17
EL ROMANTICISMO

En las dos últimas décadas del siglo XVIII y primeros años del XIX se produce la aparición de un nuevo «estilo de pensamiento», que se caracteriza por constituir una réplica tanto a las formulaciones teóricas de la Ilustración, cuanto a las consecuencias políticas y sociales que la burguesía revolucionaria extraía de ellas. El Romanticismo constituye, por una parte, el esfuerzo por conservar y justificar formas de vida y pensamiento que por su carácter irracional se encuentran comprometidas [1] en tanto, de otra, supone una reflexión sistemática con objeto de poner de manifiesto la insuficiencia de las respuestas de la Ilustración.

El pensamiento romántico se caracteriza:

1.º por reivindicar las posibilidades de un *conocimiento irracional.* Frente al pensar racionalista, cuya renuncia a conocer cuanto no puede expresarse en forma universalmente válida, le lleva a ignorar tanto los aspectos concretos y particulares de la realidad, como las facultades humanas que permiten un saber intuitivo, el pensar romántico no busca el conocimiento generalizador que se expresa mediante la formulación de leyes, sino la captación plena de la realidad determinada. El conocimiento

racional, incapaz de penetrar la totalidad de lo real será sustituido por métodos intuitivos, irracionales, que permitan agotarla, como la *endopatía* (Herder) o el sentimiento (Rousseau, Fichte) **[2]**.

2.º por su inclinación al *conocimiento de lo concreto*. Frente al conocimiento generalizador propio del racionalismo ilustrado, el Romanticismo aparece como un saber concreto. La experiencia, al margen de toda construcción teórica, es decisiva para un proceso de conocimiento que revela una peculiar capacidad para percibir lo diverso (*visión específica*) frente a lo general *(visión homogénea)* propia de la Ilustración **[3]**.

3.º por afirmar el *carácter dialéctico de la realidad y el conocimiento* frente a las insuficiencias de un pensamiento metafísico que intenta reducir la realidad a categorías absolutas (*lo en sí*) **[4]** o las limitaciones del conocimiento físico-matemático que se contenta con la determinación de magnitudes y leyes del movimiento. La contradicción y el devenir son los elementos esenciales de la realidad **[5]** y para seguirla en sus cambios y modificaciones será preciso crear frente al pensamiento estático según *conceptos* un instrumento —*idea*— capaz de seguir a la realidad en sus cambios y modificaciones. Adam Müller creará la fórmula del *pensamiento dinámico* **[6]**, que tendrá su pleno desarrollo en la dialéctica hegeliana **[7]**. Frente al pensamiento racionalista y generalizador que comprende cuando establece una correlación entre el fenómeno y la ley, el pensar dialéctico implica la reaparición de las causas finales. La comprensión de la finalidad de lo concreto permite alcanzar la totalidad, la Idea, de la que la realidad no es sino un momento, cuyo sentido se encuentra precisamente en su relación con el todo **[8]**.

4.º por su radical *historicismo*, que le lleva a distinguir entre el *tiempo físico*, que es una simple magnitud y como tal intercambiable y el *tiempo histórico* que al poseer un sentido hace que cada

momento sea distinto de los demás. Cada etapa histórica tiene su personalidad y un valor propio, que la hace incomparable a cualquier otra, en contra de la idea del progreso característica de la Ilustración **[9]**. La realidad no se comprende sin integrarla en un proceso en que el pasado tiene tanta importancia como la finalidad que da sentido a la totalidad. Comprender un fenómeno es para el racionalista descubrir la norma que lo rige, en tanto para el romántico la comprensión se logra cuando conoce los orígenes y pone de manifiesto la pervivencia del pasado y determina su sentido.

La aplicación del nuevo tipo de pensamiento se caracteriza por su insistencia en establecer *conexiones espaciales* entre realidad concreta y totalidad, al tiempo que *temporales* entre presente y pasado, sistema que se utiliza con valor universal. La temática del pensamiento romántico es fundamentalmente una antropología, que los propios planteamientos metodológicos amplían hasta convertir en una *teoría del grupo humano* y una teoría de la evolución, fórmulas que en último término producirán un decisivo impacto en las ciencias de la naturaleza (evolucionismo).

La concepción racionalista del hombre implica una abstracción que elimina los caracteres concretos de la persona para no tener en cuenta sino la común naturaleza humana. El individuo es por tanto una realidad homogénea debido a su condición de portador de la ley natural, que aun siendo descubierta en el interior de cada uno es, sin embargo, la misma para todos. El individuo es además un valor último, por cuanto a él están ordenadas todas las cosas, lo que le convierte en sujeto de derechos y contratos, en especial de los derivados del fundamental pacto político. Frente a la concepción individualista, el Romanticismo afirma la radical vinculación y dependencia del hombre respecto a un contexto social e histórico determinado **[10]**. Toda posibilidad de existencia individual está condicionada por

la relación con los demás, incluso en aquellas actividades, como el pensamiento, consideradas como más inmediatas y privadas. La *Symphilosophie*, el pensar en común, es recomendado como la más alta posibilidad intelectual. Por otra parte no existe ninguna realización individual que pueda tener lugar al margen de la sociedad o de la tradición.

El conocimiento del hombre no es posible para quien no toma en consideración sino al hombre, y remite necesariamente a realidades anteriores y superiores al individuo como el grupo social o la acción del tiempo histórico. El hombre existe *en*, *por* y, en consecuencia, *para* la sociedad, para el grupo, cuya realidad no es el resultado de una creación voluntaria, como ocurre en el pacto político, sino que por el contrario es anterior e independiente de cada individuo concreto, tiene su propia ley de desarrollo y sus propios fines, que tampoco coinciden con la suma de los intereses individuales **[11]**. En torno a 1800 surge el término *das Ganze* con que se designó el carácter orgánico de las estructuras sociales: la Sociedad es identificada con un organismo dotado de vida propia, independiente de la de sus miembros, y se utilizan los términos de *pueblo* y *nación* para designarla **[12]**. Cada pueblo tendrá en este sistema un valor particular expresado en forma de una misión histórica que cumplir, para cuya realización ha sido dotado de un espíritu peculiar (*Volksgeist*) **[13]**.

El pueblo sustituye al individuo como titular de derechos y a él se aplican todos los atributos que el racionalismo consideraba propios del hombre, con lo que la libertad de individual se hace colectiva, al tiempo que se eleva a principio universal que la *auténtica* forma de la libertad individual es la que consiste en integrarse en el todo colectivo **[14]**. El pueblo se caracteriza por una esencia individual, particular, lo que implica la negación de la pretensión revolucionaria de validez universal para

las leyes. Finalmente cada pueblo crea su propia y particular cultura, irreductible a las demás e intransmisible al menos en su última realidad, hasta tal punto que es la existencia de ciertos fenómenos culturales propios —lengua, derecho— lo que permite descubrir y afirmar la existencia de uno de estos grupos originarios que son los pueblos.

Herder afirma que la lengua no es ni descripción, ni imitación sino ante todo emoción, de tal manera que los diferentes lenguajes expresan las diversas sensibilidades de cada pueblo, y esto hasta tal punto que hablar un idioma extraño equivale a llevar una vida artificial **[15]**. En los comienzos del nuevo siglo Savigny, en su *De la vocación de nuestro siglo para la legislación y la jurisprudencia*, sostuvo que el derecho es una producción inconsciente de la conciencia jurídica del pueblo, lo que hace completamente estéril cualquier intento de aplicación universal de determinados cuerpos legales, que serán eliminados espontáneamente al no reflejar la conciencia jurídica del pueblo al que se intenta imponerlos **[16]**.

La teoría romántica del pueblo conduce a dos formulaciones políticas: *conservadurismo* **[17]** y *nacionalismo*, de las que procede un movimiento cuya aspiración será la conservación de la peculiaridad nacional, para lo que reclamará el derecho de cada pueblo a disponer de su destino, en otras palabras la accesión de cada pueblo a la soberanía política **[18]**. El movimiento nacionalista es por tanto la expresión del ideario romántico, aun cuando, como ocurrirá con mucha frecuencia, el sentimiento nacionalista romántico se combine con un ideario político revolucionario.

Junto a una teoría del grupo, el romanticismo formula una *teoría de evolución*, que es la contrapartida de la imagen racionalista. La Historia aparece como un *desarrollo* de posibilidades diversas, cada una de ellas igualmente valiosa, en lugar de un

progreso hacia una metaúltima, que reduce todos los momentos precedentes a la condición de simples medios. Unida a la teoría del grupo, conduce a la afirmación de evoluciones distintas para cada uno de los pueblos, que son concebidos como realidades supratemporales que persiguen a través de los siglos una evolución propia que los conduce hacia fines particulares. Esta imagen determina una conexión entre el tiempo presente, pasado y futuro, de tal manera que el presente queda radicalmente condicionado por los fines últimos del pueblo que se conseguirán en el futuro, pero sobre todo por las realidades del pasado, con el que ni siquiera la entera unanimidad del pueblo vivo en un momento podría romper sin que el hacerlo destruyese simultáneamente su peculiar personalidad, su condición de pueblo individualizado, planteamiento del que se derivan la doctrina política del tradicionalismo **[19].**

Textos 17

La reacción romántica 17.1

Actualmente, con la confusión general de clases, con el ascenso de los inferiores al lugar de superiores orgullosos, agotados e inútiles —para llegar a ser dentro de poco peores que ellos—, se socavan cada vez más los cimientos más fuertes y más necesarios de la humanidad; penetra profundamente la masa de corrompida savia vital. Por mucho que un tutor de este gran cuerpo apruebe, elogie o fomente un momentáneo aumento de apetito o un incremento aparente de fuerzas, o que se oponga terminantemente, jamás suprimirá la causa del "refinamiento progresivo y del adelanto que lleva a la reflexión, la opulencia, la libertad y la arrogancia". No es posible explicar por medio de una breve comparación el proceso de decadencia desde hace un siglo del verdadero prestigio voluntario de los superiores, los padres y las más altas jerarquías en el mundo. Los nuestros, grandes y pequeños, contribuyen de diez maneras a mantener esta situación; abaten las vallas y barreras; pisotean y hacen burla, hasta en propio perjuicio, de los prejuicios, como suele decirse, de clase, de educación y hasta de religión. Y todos llegaremos a ser, debido a una determinada educación, filosofía, irreligión, ilustración, vicios y finalmente y como remate por medio de la opresión, por una sed de sangre y de avidez insaciable que de por sí exalta los ánimos y lleva al egoísmo, todos llegaremos a ser —para bien nuestro— después de mucho desorden y muchas miserias, aquello a lo que aspira y tanto elogia nuestra filosofía: hermanos. Amo y criado, padre e hijo, el mancebo y la doncella más desconocida, todos seremos hermanos. Esos señores profetizan como Caifás, pero por cierto, primero sobre su propia cabeza o la cabeza de sus hijos.

J. G. Herder: *Filosofía de la Historia para la educación de la Humanidad* (1774).

17.2 Conocimiento irracional

Te comprendo ahora, sublime espíritu. He encontrado el órgano con el cual comprendo esta realidad, y con él probablemente al tiempo toda otra realidad. Este órgano no es el conocer; ningún conocimiento puede fundarse y demostrarse a sí mismo. Todo conocimiento presupone algo aún más alto, como su fundamento, y este ascenso no tiene fin. Es la fe: este permanecer voluntario en la opinión que naturalmente se nos ofrece, porque sólo en este parecer podemos colmar nuestro destino. Ella es la que aprueba el conocimiento y eleva a certeza y convicción lo que sin ella podría ser mero engaño. No es un saber sino una decisión de la voluntad de hacer valer el saber. (...)

No de otro modo ocurre entre los hombres que han visto la luz del mundo. Aun sin ser conscientes de ello, captan toda la realidad que está ahí para ellos, meramente por la fe, se compenetra en ellos con su existencia, les es totalmente innata. ¿Cómo podría ser de otra manera? Si en nuestro puro saber, en el puro contemplar y pensar, no existe motivo alguno para no considerar a nuestras representaciones más que como puras imágenes, aunque se impongan con necesidad, ¿por qué entonces las tenemos por más y les damos por fundamento algo independiente de toda representación?... Motivos racionales no son, pues no existen de esta clase; es el *interés* por una realidad... De este interés no puede separarse nadie que viva y tanto menos de la fe, que lleva el mismo consigo.

¡Qué unidad y perfección tiene en sí misma, qué dignidad la de la naturaleza humana! Nuestro pensamiento no se funda en sí mismo, independiente de nuestros impulsos e inclinaciones; el hombre no consta de dos partes que discurren paralelas, es un absoluto uno. Todo nuestro pensamiento está fundado por nuestro mismo impulso; y como hay inclinaciones del individuo, así también hay su conocimiento. Este impulso nos obliga a un determinado modo de pensar, en la medida que no consideramos su violencia; pero la violencia desaparece, en cuanto se ve; y ya no es más el impulso por sí, sino nosotros mismos, los que siguiendo el impulso formamos nuestro modo de pensar.

J. G. Fichte: *El destino del hombre* (1800).

¿Acaso no existe en toda vida humana una edad en que no aprendemos nada por la fría y parca razón mientras que lo aprendemos todo por inclinación, por educación y autoridad; en que no tenemos oído ni sentido ni alma para cavilaciones y razonamientos sobre el bien, la verdad y la belleza, pero en cambio lo tenemos todo para los llamados prejuicios e impresiones de la educación? Mira, esos llamados prejuicios, captados sin *barbara celarent,* sin el acompañamiento de ninguna demostración del derecho natural; ¡cuán fuertes, cuán profundos, cuán útiles y eternos! Pilares para todo cuanto se construirá más tarde sobre ellos, o más bien, verdaderos gérmenes de los que surge todo lo ulterior y lo más débil —cualquiera sea el nombre glorioso que se le dé (pues cada uno razona según su propio sentimiento)—, es decir, los rasgos más fuertes, eternos, casi divinos que beatifican y destruyen toda nuestra vida y que cuando nos

abandonan, nos abandona todo. Y mira, todo lo que cada hombre necesita inevitablemente en su infancia, de seguro no lo necesita menos toda la especie humana en su infancia. Lo que llamáis despotismo es un germen más delicado, y que en realidad no fue sino autoridad paternal para dominar la casa y la choza, mira cómo cumplía funciones a las que ahora tendrás que renunciar con toda tu fría filosofía del siglo; cómo fijaba, aunque sin demostrarlo, lo bueno y lo justo o que parecía tal, en formas eternas, con un halo de divinidad y amor paternal, con una dulce apariencia de hábito temprano y volcaba misteriosamente toda la vitalidad de las ideas infantiles de su mundo. ¡Qué necesario, qué bueno, qué útil para toda la especie! Se colocaron los fundamentos que no podían ser colocados de otra manera, que no podían ser colocados tan fácil ni tan profundamente. Y allí están. Siglos enteros construyeron sobre ellos; tempestades de generaciones los inundaron con desiertos de arena, como al pie de las pirámides, pero no lograron quebrantarlos. Allí están todavía. Y felizmente, pues todo descansa sobre ellos. (...)

Nadie en el mundo percibe tanto como yo la invalidez de las caracterizaciones generales. Se describe un pueblo entero, un período, una comarca y ¿a quién se ha descrito? Se resumen pueblos y épocas sucesivas, en eterna variación como las olas del mar. ¿A quién se ha descrito? ¿A quién se refirió la imagen descriptiva? A la postre no se hace más que sintetizarla en una palabra general de la que quizás cada uno piensa y siente lo que quiere. Recurso imperfecto el de la descripción. ¡A qué interpretaciones erróneas se está expuesto!

Al que ha observado lo inefable que es la peculiaridad de un hombre, lo imposible que resulta expresar distintamente lo distintivo, tal como él lo siente y lo vive; ¡cuán distintas y peculiares se le aparecen todas las cosas después de haberlas visto su ojo, después de haberlas medido su alma, después de haberlas sentido su corazón! Percibirá la profundidad que existe en el carácter de una nación, y por mucho que se la haya estudiado y analizado escapa a la palabra que pocas veces es suficientemente gráfica para que todos la comprendan y la sientan. Es como si hubiese que abarcar todo el océano de pueblos, épocas y países con una sola mirada, en un sentimiento, en una palabra. ¡Pálida e incompleta evocación la de la palabra! Tendría que incluir además —o ser previa— la dinámica pintura del modo de vivir, de las costumbres, las necesidades, características geográficas y climatológicas; habría que simpatizar previamente con la nación para sentir en un solo sentimiento y un gesto a todas juntas, para encontrar una palabra cuya plenitud permita imaginar o leer todo... en una palabra.

J. G. HERDER: *Filosofía de la Historia para la educación de la Humanidad* (1774).

La razón humana, reducida a sus fuerzas individuales, es perfectamente nula, no solamente para la creación, sino también para la conservación de toda asociación religiosa o política, porque no produce sino disputas y porque el hombre para guiarse no necesita problemas sino creencias. Su cuna debe estar

rodeada de dogmas, y cuando su razón se despierta, es menester que halle todas sus opiniones establecidas, al menos en todo lo relativo a su conducta. Nada hay tan importante para él como los *prejuicios*. Y no tomemos esta palabra en mal sentido, pues no significa necesariamente las ideas falsas, sino únicamente, siguiendo el sentido de la palabra, ciertas opiniones adoptadas previamente a todo examen. Ahora bien tales opiniones son la necesidad mayor del hombre, los verdaderos elementos de su felicidad, y el Paladio de los imperios. Sin ellas, ni el culto, ni la moral, ni el gobierno pueden existir. Es preciso que haya una religión del Estado, como una política del Estado; o mejor, es preciso que los dogmas religiosos y políticos mezclados y confundidos formen conjuntamente una *razón universal* o *nacional*, bastante fuerte para reprimir las aberraciones de la razón individual, que es, por su naturaleza, la mortal enemiga de cualesquiera asociaciones, pues no produce sino opiniones divergentes.

Todos los pueblos conocidos han sido felices y poderosos en la medida en la que han obedecido más fielmente a tal razón nacional, que no otra cosa es sino la anulación de los dogmas individuales y el reino absoluto y general de los dogmas nacionales, es decir de los prejuicios útiles. Si cada hombre, en su culto, se apoya sobre su razón particular, de inmediato veréis nacer la anarquía en las creencias o la anulación de la soberanía religiosa. E igualmente si cada uno se instituye juez de los principios de gobierno, veréis nacer de inmediato la anarquía civil, o la aniquilación de la soberanía política. El gobierno es una verdadera religión: tiene sus dogmas, sus misterios, sus ministros: destruirlo o someterlo a la discusión de cada individuo, es una misma cosa; no vive más que por la razón nacional, es decir por la fe política, que es un *símbolo*. La necesidad primera del hombre, es que su razón naciente, se vea doblegada bajo este yugo doble, es que su razón se anule, es que se diluya en la razón nacional para que mude su existencia individual en otra existencia común, al igual que un río que se precipita en el océano sigue existiendo siempre en la masa de las aguas, pero sin nombre y sin realidad distinta.

J. de Maistre: *Estudio sobre la Soberanía* (1794-6).

17.3 Conocimiento concreto

Las mujeres tienen el buen gusto de no abandonar la mantilla, el tocado más delicioso que puede encuadrar su rostro de española; van por la calle y a paseo a pelo, con un clavel rojo en cada sien, envueltas en sus encajes negros, y se deslizan, a lo largo de las paredes, manejando el abanico con una gracia y una presteza incomparables. Un sombrero de mujer es una rareza en Granada. Claro es que las elegantes tienen en el fondo de su armario algún adefesio de junquillo y floripondios rojos, que reservan para las grandes ocasiones; pero éstas, gracias a Dios, son muy raras, y los horribles sombreros no ven la luz más que el día del santo de la reina o en las sesiones solemnes del Liceo. Dios quiera que nuestras modas no invadan nunca la ciudad de los califas y no sea una realidad la terrible amenaza encerrada en dos palabras, pintadas en negro, a la entrada de una calle: *Modista francesa*. Los llamados espíritus serios nos

encontrarán excesivamente frívolos y se burlarán de nuestras lamentaciones pintorescas: pero somos de aquellos que creen que las botas de charol y los impermeables contribuyen muy poco a la civilización, y aún más, que consideran a esta misma civilización como una cosa poco apetecible. Es un espectáculo doloroso para el poeta, el artista y el filósofo, ver cómo desaparecen del mundo las formas y los colores, cómo se pierden las líneas y se confunden los tonos, y cómo la uniformidad más desesperante invade el universo, so pretexto de no sé qué progreso. Cuando todo sea parejo, los viajes serán inútiles, y entonces, ¡oh feliz coincidencia!, será precisamente cuando estén en plena actividad los ferrocarriles. ¿Para qué ir muy lejos, a diez leguas por hora, a ver calles de la Paz, iluminadas con gas y llenas de burgueses comodones? Yo creo que no debieron de ser ésos los designios de Dios, cuando modeló cada país por modo diverso, les dio vegetación característica y los pobló de razas distintas de conformación, de tez y de idioma.

Es comprender mal el sentido de la Creación, ese afán de imponer la misma librea a los individuos de todos los climas, y ello constituye uno de los errores de la civilización europea; con un traje de cola de pichón se está mucho más feo, pero se sigue igual de bárbaro. ¡A fe que los pobres turcos del sultán Mahmud tienen una linda facha desde la reforma del antiguo traje asiático, y que las luces han llevado a su país progresos infinitos!

T. Gautier: *Viaje por España* (1840).

Pensamiento dialéctico 17.4

Se puede muy bien conceder que la *cosa en sí* no puede ser conocida si por conocer se entiende el conocimiento de un objeto en su determinabilidad concreta, porque la cosa en sí no es sino la cosa completamente abstracta e indeterminada. Además, como se habla de la *cosa en sí* se puede, con igual razón, hablar de la *cualidad en sí*, de la *cantidad en sí*, y, en general, de todas las categorías, considerándolas en su momento inmediato y abstracto, es decir, haciendo abstracción de sus desenvolvimientos y de su determinabilidad interna. No es, pues, sino un hecho arbitrario del entendimiento esta fijación de la cosa en su *en sí*. Pero se acostumbra a aplicar este *en sí* al contenido de las cosas de la naturaleza, lo mismo que a las del espíritu. Así se habla de la electricidad o de la planta *en sí*, como del hombre o del Estado *en sí*, creyendo señalar por este *en sí* la naturaleza verdadera y especial de estos objetos. Pero ocurre con estos objetos como con *la cosa en sí* en general: que, al pararse en su *en sí*, no se las aprehende en su verdad, sino bajo la forma exclusiva de una simple abstracción. El hombre *en sí*, por ejemplo, es el niño cuya tarea consiste en no permanecer en este *en sí* abstracto, en hacer que lo que es primeramente solo *en sí* —un ser libre y racional—, lo devenga también *para sí*. Asimismo el Estado *en sí* es el no desarrollado, patriarcal, en que las funciones políticas contenidas en la noción de Estado no han alcanzado aún su forma constitutiva y racional. Se puede también considerar el germen en igual sentido como la planta *en sí*. Se ve por estos ejemplos, cuán erróneo es creer que el

en sí de las cosas o *la cosa en sí* es un objeto inaccesible a nuestro conocimiento. Todas las cosas son primeramente *en sí,* pero no se detienen en este *en sí* en manera alguna.

HEGEL: *Ciencia de la Lógica* (1812-16).

17.5 CONTRADICCIÓN Y DEVENIR

En lugar del principio *exclusi tertii,* que es el principio del entendimiento abstracto, se debiera colocar el principio: *todas las cosas son opuestas.* Nada hay, en efecto, ni en el cielo ni en la tierra, ni en el mundo del espíritu, ni en el de la naturaleza, a que pueda aplicarse el *o esto o aquello* del entendimiento como tal. Todo lo que es, es un ser concreto, y por tanto contiene la diferencia y la oposición. (. .) Lo que mueve al mundo en general es la contradicción, y es ridículo decir que ésta no se puede pensar. Lo que hay de cierto en esta opinión es que no es posible detenerse en la contradicción y que ésta se suprime a sí misma. Pero la contradicción suprimida no es en modo alguno la identidad abstracta, porque ésta no es ella misma, sino un lado de la contradicción. El resultado inmediato de la oposición puesta como contradicción es la *razón de ser* que contiene tanto la diferencia como la identidad como suprimidas y como simples momentos ideales.

Cuando se encuentra en un objeto o en una noción una contradicción (y no hay ser en que no se pueda y deba señalar una, es decir, determinaciones opuestas; porque donde no hay contradicción, no hay sino una abstracción del entendimiento que se une violentamente a una de las dos determinaciones y se esfuerza en alejar y ocultar la otra que está implicada en la primera), ¿se acostumbra a concluir que nada es? Así Zenón quiso demostrar que el movimiento no existe porque hay en él una contradicción, y así aquellos antiguos no quisieron aceptar el nacimiento y la muerte; dos especies de devenir, porque lo *uno,* es decir, lo absoluto, no podía nacer ni pasar.

Fácil es decir que no se entiende la unidad del ser y del no-ser. (...) Si por no aprehender la noción se entiende simplemente que no se puede representar la unidad del ser y del no-ser, esto es tan poco exacto que cualquiera puede, por el contrario, tener un número infinito de estas representaciones. Y si no se tiene tal representación, es que no se sabe volver a hallar la noción que está ante sí en una de estas representaciones y ver en ella un ejemplo de esta unidad. El ejemplo de esta unidad que primero se presenta es el *devenir.* Cualquiera tiene de él una representación, y se concederá que es una sola y misma y además que, analizándola, se halla en ella la determinación del ser y también la de su contrario el no-ser; se concederá, en fin, que estas dos determinaciones están reunidas en una sola y misma representación, de tal suerte que el devenir es la unidad del ser y del no-ser. (...) El devenir es la verdadera expresión del resultado del ser y del no-ser, en cuanto es su unidad, y no es solamente su unidad, sino la unidad que es esencialmente movimiento, es decir, la unidad que no constituye una relación puramente inmóvil consigo

misma, sino que, por la diferencia del ser y del no-ser que está en ella, se niega ella misma dentro de sí misma.

HEGEL: *Ciencia de la Lógica* (1812-16).

PENSAMIENTO DINÁMICO 17.6

El Estado, lo mismo que todos los grandes negocios humanos, tiene de particular que no se deja captar su ser por medio de palabras o definiciones. Cada generación nueva, cada grande hombre, le insufla otra forma, para la que no sirve la vieja definición. Semejantes formas rígidas y sempiternas, que suelen ofrecer de barato las ciencias políticas, biológicas y antropológicas al uso, las designamos como *conceptos*. Pero del Estado no existe concepto alguno. Nuestros padres tenían el concepto de que el Estado es una institución coactiva; luego han venido otros tiempos, y no ha sido posible forzar lo mejor, lo más importante; nos hemos formado otros conceptos, que tampoco se sostienen, por la mera razón de que el concepto no posee movimiento alguno, mientras que el Estado es dinámico, como he indicado al principio. Cuando el pensamiento que hemos concebido acerca de tan elevado objeto se ensancha, mueve y crece como el objeto mismo, entonces nuestro pensamiento no se llamará concepto de la cosa, sino *idea* de la misma, del Estado, de la vida. Nuestras teorías corrientes acerca del Estado no pasan de ser acumulaciones de objetos, y, por lo mismo, algo cadavérico e inservible; no guardan congruencia alguna con la vida, pues pretenden comprender al Estado de una vez para siempre y totalmente; mientras el Estado avanza indefinidamente, aquéllas se quedan donde estaban en un principio.

A. MÜLLER: *Elementos de Política* (1808-9).

Si ahora alguien, llena la cabeza de la penosa maraña de palabras nacidas por primera vez en los tiempos modernos, según la cual puede llamarse a cualquier *pensamiento* una *idea* con perfecta reciprocidad, y contra la idea, por ejemplo, de una silla o de un banco nada hay que objetar; si un tal se admirase de que se haga del sacrificio de la vida por las ideas tan gran cosa y se pueda edificar sobre ello la caracterización de dos clases de hombres completamente diversos, en cuanto que todo lo que pueda haber en un espíritu humano es idea; sin duda que éste no habría entendido nada de todo lo dicho hasta aquí; pero no por culpa nuestra. Pues no hemos dejado de distinguir rigurosamente los *conceptos*, que por el camino de la experiencia llegan al entendimiento del hombre meramente sensible, y las *ideas*, que se encienden en el entusiasta, absolutamente sin necesidad de ninguna experiencia, por obra de la vida sustantiva en sí misma.

J. G. FICHTE: *Los caracteres de la edad contemporánea* (1805).

LA DIALÉCTICA HEGELIANA 17.7

Se considera ordinariamente la dialéctica como un arte exterior que produce

arbitrariamente la confusión de nociones determinadas y una apariencia de contradicción, de tal suerte que esta apariencia no tiene realidad y que lo verdadero reside, por el contrario, en el entendimiento y sus determinaciones. A veces también no se considera la dialéctica sino como una especie de juego de báscula de un razonamiento que avanza y retrocede, y cuya vaciedad disimula la sutileza que le es propia. Pero la dialéctica constituye antes bien por su determinación especial la naturaleza propia y verdadera de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general. La reflexión va primeramente más allá de la determinación aislada y pone a ésta en relación. Pero, aun así, no pierde la determinación su estado de aislamiento. La dialéctica, por el contrario, es el tránsito inmanente de un término a otro, tránsito en que lo exclusivo y limitado de las determinaciones del entendimiento muestra lo que son, es decir, que contienen su propia negación. Lo propio de toda cosa finita es suprimirse ella misma. Por consiguiente la dialéctica es el alma viva de todo desenvolvimiento científico, es el único principio que introduce en el contenido de la ciencia la conexión inmanente y la necesidad de sus partes, y que la eleva, no de un modo exterior, sino real, por cima de lo finito en general.

HEGEL: *Ciencia de la Lógica* (1812-16).

17.8 FINALISMO

Ahora bien: filosófica sólo puede llamarse aquella visión de las cosas que reduce una multiplicidad dada en la experiencia a la unidad del principio uno y común, y que, a la inversa, explica íntegramente por esta unidad todo lo múltiple y lo deriva de ella. (...)

Este comprender la totalidad del tiempo, como todo comprender filosófico, supone, a su vez, un concepto unitario de este tiempo, previamente determinado, si bien paulatinamente desarrollado, o en que cada miembro esté condicionado por el anterior; o, para expresarlo más brevemente y del modo usual, supone *un plan del universo* que se pueda concebir claramente en su unidad y partiendo del cual se puedan derivar íntegramente las épocas capitales de la vida humana sobre la tierra y se puedan comprender distintamente en su origen, así como en su conexión mutua. El primero, el plan del universo, es el concepto unitario de la totalidad de la vida humana sobre la tierra; las últimas, las épocas capitales de esta vida, son los conceptos unitarios de cada edad determinada acabados de mencionar, de los cuales hay que derivar, a su vez, los fenómenos de ella. (...)

El concepto de un plan del universo es, pues, un supuesto de nuestra investigación, el cual, por la causa indicada, en modo alguno puedo aquí derivar, sino sólo señalar. Digo, por ende —y coloco con esto la primera piedra del edificio a levantar—, digo: *el fin de la vida de la Humanidad sobre la tierra es el de organizar en esta vida todas las relaciones humanas con libertad según la razón*. (...)

Y para completar, finalmente, esta enumeración de los necesarios miembros y épocas en la vida de nuestra especie sobre la tierra, añadiremos mediante la

liberación frente al instinto racional se hace posible la ciencia de la razón, hemos dicho antes. Conforme a las reglas de esta ciencia deben organizarse ahora, mediante el acto libre de la especie, todas sus relaciones. Mas es claro que para la ejecución de esta tarea no basta el conocimiento de la regla, el cual sólo puede ser dado por la ciencia, sino que es menester, además, una ciencia especial del obrar, que sólo por el ejercicio se convierte en habilidad práctica; en una palabra, que es menester, además, el arte. Este arte de organizar las relaciones todas de la humanidad conforme a la razón antes científicamente interpretada (pues en este más alto sentido nos serviremos siempre de la palabra arte, cuando la pronunciemos sin adjetivos), este arte habría, pues, de ser practicado y aplicado completamente a todas las relaciones de la Humanidad, hasta tanto que la especie se presentase como una perfecta imagen de su eterno arquetipo en la razón, y entonces se habría alcanzado el fin de la vida terrena, se habría llegado a su término, y la Humanidad pisaría las altas esferas de la eternidad. (...)

La vida de la especie humana no depende del ciego azar, ni es, como superficialmente se deja oír harto a menudo, en todas partes igual a sí misma, de suerte que haya sido siempre como ahora es y siempre haya de permanecer así, sino que va marchando y corre hacia delante según un plan fijo, que tiene que cumplirse necesariamente y, por tanto, es seguro que será cumplido. Este plan es *éste*: que la especie se desarrolle en esta vida con libertad hasta llegar a ser la pura imagen de la razón.

J. G. FICHTE: *Los caracteres de la edad contemporánea* (1805).

EL TIEMPO HISTÓRICO 17.9

Todas las obras de Dios tienen esta propiedad de que formando parte de un todo que no se deja abarcar por nuestra vista, sea, no obstante, cada una un todo completo en sí mismo que lleva impreso el carácter divino de su destino. Así sucede con las plantas y animales, y ¿había de ser de otro modo en el caso del hombre, de suerte que, por ejemplo, miles de hombres habrían nacido con miras a uno solo, todas las generaciones pasadas solamente para la última, todos los individuos solamente para la especie, es decir, para el fantasma de un concepto abstracto? No es éste el modo de proceder de la Sabiduría infinita; no suele hacer juegos de manos ni trucos con sombras chinescas; en cada uno de sus hijos se ama a sí misma con un amor paternal cual si esta criatura fuera la única del mundo. Todos sus medios persiguen un fin, todos sus fines son, a su vez, medios para fines superiores en los que el Infinito se revela llenándolo todo con su ser. Por lo tanto, lo que es y puede llegar a ser cada hombre, esto es el fin del género humano, ¿y qué es esto? Su humanidad y felicidad en este lugar, en este grado, para éste y no para otro eslabón de la cadena total de la evolución que se extiende por toda la especie. Quienquiera que seas y dondequiera que hayas nacido, oh mortal, allí eres el que te estaba destinado que fueras. ¡No dejes tu lugar en la sucesión de eslabones que forman la cadena, ni quieras ser superior a ella, sino adhiérete firmemente a ella! Solamente ocupan

do tu lugar dentro del conjunto, con lo que das y recibes, en constante actividad, hallarás la vida y el sosiego.

J. G. HERDER: *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad* (1784-91).

17.10 INDIVIDUO Y SOCIEDAD

Por lo tanto, existe una educación del género humano precisamente porque cada hombre se hace hombre solamente a fuerza de educación y porque toda la especie no vive sino en esta cadena de individuos. Si alguien dijera que lo que se educa no es el individuo sino la especie, hablaría para mí en un lenguaje ininteligible, ya que género y especie son conceptos abstractos mientras no existan en individuos concretos. Si atribuyera yo a este concepto abstracto todas las perfecciones de la humanidad, de la cultura y de las luces que permite un concepto idealista, habría dicho tanto de la verdadera historia de nuestra especie como si hablara de la animalidad, de la "petreidad" o de la "metaleidad" en general, adornándolas con los atributos más brillantes pero contradictorios en los individuos tomados aisladamente. Mas nuestra filosofía no ha de seguir por estos senderos de la filosofía de Averroes según la cual todo el género humano posee solamente un alma, y ésta de baja estofa, que se comunica sólo parcialmente a cada individuo. Si, por el contrario, quisiera reducir todo lo humano a los seres individuales negando la conexión que los une, me pongo nuevamente en contradicción con la naturaleza humana y el evidente testimonio de su historia, pues ningún individuo se ha hecho hombre por sí mismo. Toda su estructura humana está conectada con sus padres mediante una generación espiritual llamada educación, lo mismo que con sus amigos, maestros y todas las circunstancias en el curso de su vida, es decir, con su pueblo y sus antepasados o sea, finalmente, con toda la cadena que forma su especie, la cual es responsable por alguno de sus eslabones de ésta o aquélla de sus potencias psíquicas.

J. G. HERDER: *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad* (1784-91).

Indicaré solamente el error de principio que ha servido de base a esta Constitución, y que ha extraviado a los franceses desde el primer instante de su revolución.

La Constitución de 1795, como las precedentes, está hecha para el *hombre*. Ahora bien, *el hombre* no existe en el mundo. Yo he visto, durante mi vida, franceses, italianos, rusos..., y hasta sé, gracias a Montesquieu, *que se puede ser persa*: en cuanto al hombre, declaro que no me lo he encontrado en mi vida; si existe, lo desconozco.

...una Constitución que está hecha para todas las naciones, no está hecha para ninguna: es una pura abstracción, una obra escolástica, hecha para ejercitar el ingenio partiendo de una hipótesis ideal, y que está destinada al *hombre* en los espacios imaginarios que habita.

¿Qué es una Constitución? No otra cosa que la solución al siguiente problema: dadas la población, las costumbres, la religión, la situación geográfica, las relaciones políticas, las riquezas, las buenas y malas cualidades de determinada nación, hállense las leyes que le convienen.

J. DE MAISTRE: *Consideraciones sobre Francia.*

El Estado no es una institución artificial, una de tantas invenciones útiles y agradables de la vida social, sino que es el todo de esta misma vida, necesaria en cuanto se dan hombres, ineludible, fundada en la naturaleza del hombre, diría, si, considerado desde todos los puntos de vista justos, no fueran una y la misma cosa la existencia humana y la civil, y esta expresión, por lo tanto, una redundancia. (...)

Voy a tratar de ordenar, con arreglo a ciertas rúbricas, el fárrago inacabable de todas las falsas representaciones del Estado que juegan en la actualidad un gran papel, no sólo en la vida social, sino también en casi todos los manuales de política, para que, al hilo de la refutación, resplandezca la verdad de mi afirmación: "*Que nada humano existe fuera del Estado*". Aparecen ahora toda una serie de *conceptos* en cuya destrucción se pondrá a prueba el rango superior de la *idea* del Estado.

I. *El Estado no cuida sino de las necesidades externas de los hombres y no reclama más que sus externas acciones.* El hombre vive alternativamente entre dos, o si se quiere, entre varios mundos; sirve a varios señores a la vez. Con un pie se afirma en el mundo físico real; con el otro, en un mundo moral ideal; puede ser obligado maquinalmente a algunas acciones; es decir, con la aplicación de un poder mecánico; otras acciones, y con mucho las más importantes, quedan *espiritualmente* entregadas a su albedrío: el ciudadano puede sustraer su corazón y su amor al Estado, o rendírselos, o retirarlos cuando quiera. Ved aquí la fragilidad de todas las teorías que, con tal de poder ofrecer un concepto bien redondeado del Estado, prefieren renunciar a la parte más bella del ser humano, a sus sentimientos y a sus pensamientos, contentándose con la obediencia brutal, con el temor de los súbditos, con el pago de los impuestos como prueba de amor, cuando lo que debiera preocuparles sería la entrega, el sacrificio sin límites. Ved cómo este Estado, así conceptuado, lo ha sido con la mira puesta en el pretendido estado de paz; es decir, un estado en el que es practicable esta desarticulación de la vida civil en acciones internas y externas, en relaciones coactivas y libres. En esa pretendida paz cabe imaginar perfectamente que el derecho y la moral, la vida exterior y la interior, sigan cada uno su propia vereda; el bastón y la argolla, por un lado, y el juicio moral, por otro, mantienen cada uno su régimen propio. Pero ahora imaginaos de pronto una guerra en la que todo el Estado tiene que responder como un solo hombre: ¿no se deshace *de facto* esa entidad civil recortada con la tijera del concepto en vida pública y privada, civil y militar? El corazón de los súbditos tiene que latir por el Estado, cada ciudadano debe estar dispuesto a ofrecer y sacrificar todo a otro todo. (...)

Hemos rebatido el primer error fundamental de los sistemas políticos al

uso: el Estado no es una manufactura, granja, sociedad de seguro o mercantil; *es la conexión íntima de todas las necesidades físicas y espirituales, de todas las riquezas físicas y espirituales, de toda la vida interior y exterior de una nación para constituir un gran todo enérgico e infinitamente movido y vivaz.*

A. MÜLLER: *Elementos de Política* (1808-9).

17.11 LA SOCIEDAD

En la lección anterior dijimos: "La razón se refiere a la vida una, que se presenta como la vida de la especie. Si se quita de la vida humana la razón, queda simplemente la individualidad y el amor de ésta". Según esto, consiste la vida racional en que la persona se olvide de sí misma en la especie, ponga su vida en la vida del todo y la sacrifique a éste; la irracional, por el contrario, en que la persona no piense en nada más que en sí misma, no ame nada más que a sí misma, y en relación a sí misma; y ponga su vida entera simplemente en su propio bienestar personal; y, caso que lo que es racional debiera llamarse a la vez bueno, y lo que es antirracional a la vez malo, habría sólo una virtud, la de olvidarse de sí mismo como persona, y sólo un vicio, el de pensar en sí mismo...

Quien en general sólo piensa en sí como persona y apetece cualquier vida y ser y cualquier goce de sí, fuera del que hay en la especie y para la especie, ése es en su fondo y raíz, cualesquiera que sean las otras buenas obras con que intente encubrir su deformidad, tan sólo un hombre vulgar, minúsculo, malvado y, además, infeliz...

En esto, pues, en poner la vida personal en la sola especie, o en olvidarse de sí mismo en los demás, hemos puesto la vida justa y racional. Olvidarse en los demás —bien entendido, en estos demás tomados igualmente, no como personas, con lo cual se continuaría aferrado a la individualidad personal, sino como especie. Compréndanme ustedes. La simpatía que nos impulsa a mitigar el dolor personal de los prójimos y a compartir y acrecentar su alegría, la benevolencia que nos *encadena* a los amigos y parientes, el amor que nos arrastra hacia nuestro cónyuge y hacia nuestros hijos, todo esto, muy frecuentemente acompañado de considerables sacrificios de la propia comodidad y del propio gusto, es el primer conato silencioso y secreto del instinto racional para romper provisionalmente siquiera el más duro y más grosero egoísmo e iniciar el desarrollo de un amor expansivo y comprensivo. Empero, este amor se dirige exclusivamente a personas individuales, bien lejos de abrazar, como debiera, la Humanidad toda, sin distinción de personas y como especie; y, sin embargo de que constituye ciertamente la antesala de la vida superior, y de que no hay nadie llamado a tener entrada en ésta que no haya sido iniciado antes en este dominio de los impulsos más dulces, no es él mismo la vida superior. Esta abraza rigurosamente la especie como especie. Pero la vida de la especie se expresa en las ideas, cuyo carácter fundamental, tanto como sus varias especies, llegaremos a conocer suficientemente en el curso de estas conferencias. La fórmula anterior: poner su vida en la especie, puede, por ende, expresarse tam-

bién así: poner su vida en las ideas, pues las ideas se refieren justamente a la especie como tal y a su vida, y según esto consiste la vida racional, y por tanto justa, buena y verdadera, en olvidarse de sí mismo en las ideas y no buscar y conocer más goce que el que hay en ellas y en el sacrificio de todos los demás goces de la vida por ellas.

J. G. Fichte: *Los caracteres de la edad contemporánea* (1805).

Pueblo, nación 17.12

La naturaleza educa a las familias; de ahí que el Estado más natural sea también un pueblo con un carácter nacional. Éste se conserva por miles de años y puede desarrollarse con mayor naturalidad si el príncipe respectivo se empeña en ello; pues un pueblo es una planta natural lo mismo que una familia, sólo que ostenta mayor abundancia de ramas. Por consiguiente, nada se opone tanto al fin de los gobiernos como esa extensión antinatural, de las naciones, la mezcla incontrolada de estirpes y razas bajo un solo cetro. El cetro de un hombre es muy débil y pequeño para reunir partes tan heterogéneas. Se las aglutina unas con otras dentro de una máquina precaria que se llama máquina estatal, sin vitalidad intrínseca ni simpatía de los componentes. Reinos de esta índole que tan problemático hacen el título de padre de la patria a cualquier monarca, aunque fuera el mejor, ocupan en la historia el lugar de aquellos símbolos monárquicos en el sueño del profeta, donde la cabeza del león se une con la cola del dragón y el ala del águila con la pata del oso en un conglomerado estatal que lo es todo menos patriótico. En ocasiones, tales máquinas, cual otros caballos de Troya, forman un frente común garantizándose mutuamente la inmortalidad, siendo así que carentes de un carácter nacional no poseen vida auténtica y a los que viven dentro de ellas, unidos a la fuerza, sólo una maldición del destino podría condenar a la inmortalización de su desgracia. Precisamente la política que produjo semejante aborto es también la que juega con pueblos y hombres como con cuerpos inertes; pero la historia demuestra a las claras que estos instrumentos de la soberbia humana son de arcilla y se quiebran o deshacen como toda la arcilla en esta tierra.

J. G. Herder: *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad* (1784-91).

He aquí lo que es un pueblo en el sentido elevado de la palabra, desde el punto de vista de un mundo suprasensible: un conjunto de hombres que viven en sociedad y se forman unos a otros espiritual y naturalmente, obedeciendo a una ley de desarrollo, especial y cierta, de la divinidad. La unidad de esta ley especial es lo que, tanto en el mundo eterno como en el temporal, convierte a las multitudes en un todo compacto y natural. Puede esta ley ser comprendida por entero en su contenido, como lo hemos hecho en relación a los alemanes, considerados como pueblo primitivo; y aún cabe que se la comprenda más íntimamente en varias determinaciones de un orden bastante extenso, mediante la apreciación rigurosa de las manifestaciones de ese pueblo;

pero la noción clara de su existencia, sólo la podrá poseer quien permanezca bajo su dominio sin tener de ella conciencia absoluta, a pesar de lo evidente de su existencia... Esta ley precisa y completa es lo que se llama el carácter nacional de un pueblo; la ley que preside al desarrollo de lo primitivo y lo divino. Según esto, es claro que los hombres que por ser extranjeros no creen en ese principio primario y en su eternidad, sino tan sólo en el ciclo perpetuo de la vida sensible —lo cual les impide formar un pueblo en el alto sentido de la palabra—, son incapaces de poseer un carácter nacional.

J. G. FICHTE: *Discursos a la nación alemana* (1807).

A la pregunta "¿qué es el pueblo?", *contestaban*: un montón de seres efímeros con cabeza, manos y pies que en este momento desdichado campan por sus respetos, con todos los síntomas exteriores de la vida, en este trozo de tierra que se llama Francia; *en lugar de contestar*: "un pueblo es la comunidad sublime de toda una larga serie de generaciones pasadas, en vida y venideras, unidas todas a vida y muerte en un solo vínculo íntimo y grandioso y en la que cada generación, y en cada generación, a su vez, cada individuo garantiza la unión común, siendo éste a su vez garantizado por ella en toda su existencia; ¡cuán bella e inmortal comunidad no se hace patente a los ojos y a los sentimientos en general, en el idioma común, en las costumbres y leyes comunes, en mil instituciones benditas, en muchas familias de alcurnia en que se anudan y encadenan especialmente las edades; por último en una familia inmortal colocada en el centro del Estado, la familia reinante, y, para dar mejor con el centro auténtico de todo el conjunto, en el mayor de esta familia!"

A la pregunta "¿qué es el soberano?" *contestaban* aquellos desdichados apóstoles de la libertad: "¿quién otro puede ser sino aquel que se halla en el centro y parece tener en sus manos el poder, con la figura, los colores, las vestiduras que le distinguen de los demás en este mismo momento?"; *en lugar de responder*: "el soberano no es otra cosa que la idea de esa gran unión que da expansión al pueblo y le es presente y actual hasta en sus últimos y más insignificantes elementos; aquella fuerza impetuosa de todos los miembros del pueblo y de todas las generaciones pasadas y futuras hacia el centro, es decir, hacia una unión cada vez más íntima que armoniza a todas las fuerzas en lucha; aquel triunfo incesante de un poder prepotente, como el de la tierra misma, una fuerza centrípeta que prevalece sobre infinitas fuerzas centrífugas aisladas y divergentes, que tiene su representación en el poder mediador del padre en la familia, del juez sobre las partes, del obispo sobre la diócesis, del general sobre el ejército y del príncipe sobre los miembros, ahora convocados y pronto desvanecidos, del pueblo eterno, de la ley sobre generaciones al parecer totalmente diferentes".

Al ser reconciliados todos estos elementos infinitamente disensos del pueblo por virtud de infinitas ideas soberanas, con esa prepotencia sin tregua de la vida *más fuerte* sobre la más débil, se muestra en medio de la lucha una mediación y conciliación infinitas que sólo es posible al mantenerse cada miembro del cuerpo político fiel a su naturaleza viva, creciendo, agitándose y sin otra

limitación que la supuesta por otras naturalezas igualmente vivas, soberbias y libres junto a él. El pacto fundamental no es, por lo tanto, un contrato celebrado alguna vez o en algún lugar, sino la idea de ese contrato que se está celebrando sin cesar y en todas las partes, contrato renovado circunstancialmente por la nueva libertad, que comienza a vivir junto a la vieja, y que por ello mismo se mantiene.

A. MÜLLER: *Elementos de Política* (1808-9).

EL «VOLKGEIST» 17.13

Puesto que el hombre nace de una raza y dentro de ella, su cultura, educación y mentalidad tienen carácter genético. De ahí esos caracteres nacionales tan peculiares y tan profundamente impresos en los pueblos más antiguos que se perfilan tan inequívocamente en toda su actuación sobre la tierra. Así como la fuente se enriquece con los componentes, fuerzas activas y sabor propios del suelo de donde brotó, así también el carácter de los pueblos antiguos se originó de los rasgos raciales, la región que habitaban, el sistema de vida adoptado y la educación, como también de las ocupaciones preferidas y las hazañas de su temprana historia que le eran propias. Las costumbres de los mayores penetraban profundamente y servían al pueblo de sublime modelo.

J. G. HERDER: *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad* (1784-91).

He ahí con toda claridad y plenamente expresada nuestra descripción del pueblo alemán. Su rasgo distintivo es la creencia en algo primario, absoluto, original que existe en el hombre mismo, en la libertad y el progreso moral infinitos, en el perpetuo perfeccionamiento de nuestra raza; en todo lo cual no creen los otros pueblos y aun les parece ser evidente todo lo contrario. Los que viven de una vida creadora, los que dejan a un lado la nada cuando otra cosa no pueden hacer, y esperan a que se adueñe de ellos una vida creadora; los que, aun sin llegar tan lejos, por lo menos aspiran a la libertad, amándola, en vez de temblar ante ella, todos esos son hombres primitivos, y si se los estudia, se les considera como una colectividad, forman un pueblo primitivo (*Urvolk*): el pueblo alemán en una palabra. Por el contrario, los que se limitan a ser puramente derivados de un ser superior, sus esclavos, y tan sólo bajo ese aspecto se consideran, ésos se convertirán en tales esclavos cada vez más, precisamente por creer que lo son, y permanecerán así fuera de la vida que se agita delante de ellos y a su lado, como ecos de una voz ahogada que devuelve el monte, pueblo ajeno al pueblo primitivo y considerado por él mismo como extranjero. En la nación que hasta nuestros días se ha llamado propiamente pueblo, o sea *alemán*, la colectividad ha mantenido hasta hoy el progreso y la vida; y a esa misma, una filosofía clara por esencia le ofrece ahora un espejo en que ella ve reflejada su propia naturaleza, que la guiaba hasta hoy sin revelarse explícitamente, y ve así a qué se halla destinada por su vocación, a la vez que le propone formarse en ese destino con arte reflexivo y razonado, vol-

viendo a anudar sus alianzas y a cerrar su propio círculo. Ante ella queda expuesto el principio conforme al cual debe cerrarlo; quienquiera que crea en la cultura del espíritu y en su libertad y desee la eterna permanencia de esa cultura suprasensible mediante la libertad, ése, cualquiera que sea el lugar de su origen y la lengua que hable, pertenece a nuestra raza y será nuestro. Por el contrario, quien crea en la inmovilidad, en el retroceso y en la rutina, y coloque a la cabeza y dirección del mundo una naturaleza muerta, ése, cualquiera que sea el lugar de su nacimiento y el idioma que hable, será extraño a nosotros y habrá que desear que se aparte completamente de nuestro lado, cuanto antes mejor.

J. G. FICHTE: *Discursos a la nación alemana* (1807).

Pasemos ahora a considerar el espíritu (que concebimos esencialmente como conciencia de sí mismo) más detenidamente en su forma, no como individuo humano. El espíritu es esencialmente individuo; pero en el elemento de la historia universal no tenemos que habérnoslas con el individuo particular, ni con la limitación y referencia a la individualidad particular. El espíritu, en la historia, es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es el *espíritu del pueblo*. Ahora bien, los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que tienen de sí mismos, según la superficialidad o profundidad con que han sondeado, concebido, lo que es el espíritu. El derecho de la moralidad en los pueblos es la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo. Los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Por tanto lo que se realiza en la historia es la representación del espíritu. La conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo; y la última conciencia, a que se reduce todo, es que el hombre es libre. La conciencia del espíritu debe tomar forma en el mundo. El material de esta realización, su terreno, no es otro que la conciencia universal, la conciencia de un pueblo. Esta conciencia contiene —y por ella se rige— todos los fines e intereses del pueblo; esta conciencia constituye el derecho, la moral y la religión del pueblo. Es lo sustancial del espíritu de un pueblo, aun cuando los individuos no lo saben, sino que constituye para éstos como un supuesto. Es como una necesidad. El individuo se educa en esta atmósfera y no sabe de otra cosa. Pero no es mera educación, ni consecuencia de la educación, sino que esta conciencia es desarrollada por el individuo mismo; no le es enseñada. El individuo *existe* en esta sustancia. Esta sustancia universal no es lo terrenal; lo terrenal pugna impotente contra ella. Ningún individuo puede trascender de esta sustancia; puede, sí, distinguirse de otros individuos, pero no del espíritu del pueblo. Puede tener un ingenio más rico que muchos otros hombres; pero no puede superar el espíritu del pueblo. Los hombres de más talento son aquellos que conocen el espíritu del pueblo y saben dirigirse por él. Estos son los grandes hombres de un pueblo, que guían al pueblo, conforme al espíritu universal. Las individualidades, por lo tanto, desaparecen para nosotros y son para nosotros las que vierten en la realidad lo que el espíritu del pueblo quiere. En la consideración filosófica de la historia hay que prescindir de expresiones como: "este

Estado no habría sucumbido, si hubiese existido un hombre que..., etc.". Los individuos desaparecen ante la sustancia universal, la cual forma los individuos que necesita para su fin. Pero los individuos no impiden que suceda lo que tiene que suceder. (...)

El espíritu obra esencialmente; se hace lo que es en sí, su acto, su obra; y de este modo se convierte en su propio objeto y se ofrece a sí mismo como una existencia. Y lo mismo el espíritu de un pueblo. Su actividad consiste en hacerse un mundo real, que existe también en el espacio. Su religión, su culto, sus costumbres, sus usos, su arte, su constitución, sus leyes políticas, el orbe entero de sus instituciones, sus acontecimientos y actos, todo esto es su obra, todo esto es ese pueblo. Todo pueblo tiene esta sensación. El individuo halla entonces ante sí el ser de un pueblo, como un mundo acabado y fijo, al que se incorpora. Ha de apropiarse este ser sustancial de modo que este ser se convierta en su modo de sentir y en sus aptitudes para ser él mismo algo. La obra preexiste y los individuos han de educarse en ella, han de hacerse conformes a ella. Si consideramos el período de esta producción, encontraremos que el pueblo trabaja aquí para el fin de su espíritu, y lo llamamos moral, virtuoso, fuerte, porque produce lo que constituye la íntima voluntad de su espíritu y defiende su obra, en la labor de objetivación, contra todo poder externo. La separación de los individuos con respecto al todo no tiene lugar todavía; ésta sólo aparece posteriormente, en el período de la reflexión. Cuando el pueblo ha hecho de sí mismo su propia obra, desaparece la dualidad entre lo que es en sí, en su esencia, y lo que es en la realidad El pueblo se ha satisfecho; ha desenvuelto como su mundo propio lo que en sí mismo es. Y el espíritu se goza en esta su obra, en este su mundo.

HEGEL: *Filosofía de la Historia Universal* (1822-31).

LA LIBERTAD OBJETIVA 17.14

El Estado, que ha de dirigir a la finalidad común una suma necesariamente finita de fuerzas individuales, se considera necesariamente como un todo cerrado, y como su finalidad total es la finalidad de la especie humana, considera la suma de sus ciudadanos como la especie humana misma No se contradice con esto el que pueda tener, sin embargo, finalidades dirigidas hacia otros que no pertenecen al número de sus ciudadanos. Pues siempre son éstas sus propias finalidades perseguidas simplemente por amor de sí mismo, aquello a cuya consecución dirige las fuerzas individuales de sus ciudadanos. Siempre, por ende, sacrifica a éstos sólo a sí mismo, considerándose como lo más alto que haya, como la especie. Es, por ende, enteramente lo mismo decir, como antes, que el Estado dirige todas las fuerzas individuales a la vida de la especie, o decir, como ahora, que las dirige a su propia vida en cuanto Estado. La única diferencia está, como pronto veremos, en que esta última expresión sólo mediante aquélla obtiene su verdadera significación.

Una vez más: en que se dirijan todas las fuerzas individuales a la vida de la especie —y el Estado cuenta como siendo esta especie, ante todo, la suma

cerrada de sus ciudadanos—, en esto consiste la esencia del Estado absoluto. Requiérese, por lo tanto, primero, que todos los individuos, absolutamente sin la excepción de uno solo, sean comprendidos en *la misma* pretensión; segundo, que cada cual, con *todas* sus fuerzas individuales, sin excepción ni reserva de una sola, sea comprendido en la misma pretensión. En esta constitución, en que *todos*, en cuanto individuos, se han sacrificado a la *especie*, se han sacrificado al par *a todos*, sin la excepción de uno solo, en todos los derechos que les competen como partes integrantes de la especie, todos los restantes individuos, cosa que se sigue de suyo de la primera. Pues ¿a qué están dirigidas las fuerzas de todos? A la especie. Pero ¿qué es para el Estado la especie? Todos sus conciudadanos, sin la excepción de uno solo. Si para la finalidad integral no existiesen en absoluto algunos individuos, o no fuesen comprendidos con todas sus fuerzas en la pretensión, mientras los restantes lo fuesen, gozarían los primeros todas las ventajas de la unión, sin soportar también todas sus cargas, y esto sería una desigualdad. Sólo allí donde todos sin excepción están comprendidos totalmente en la pretensión puede haber igualdad. Por consiguiente, en esta constitución se absorbe íntegra y perfectamente la *individualidad* de todos en la *especie* de todos, y cada cual recupera *su* aportación a la fuerza general, robustecida mediante la fuerza general *de todos los restantes*. La finalidad del individuo aislado es el goce egoísta, y el individuo usa todas sus fuerzas como medio de conseguirlo. La finalidad de la especie es la cultura, y condición de ésta, una subsistencia digna. En el Estado nadie usa directamente sus fuerzas para lograr el goce egoísta, sino para lograr la finalidad de la especie, y obtiene en cambio el total estado de cultura de ésta, íntegramente, y además su propia subsistencia digna.

J. G. FICHTE: *Los caracteres de la edad contemporánea* (1805).

La unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal, es el orbe moral y, en su forma concreta, el *Estado*. Este es la realidad, en la cual el individuo tiene y goza su libertad; pero por cuanto sabe, cree y quiere lo universal. El Estado es, por tanto, el centro de los restantes aspectos concretos: derecho, arte, costumbres, comodidades de la vida. En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente. Pero esto no debe entenderse en el sentido de que la voluntad subjetiva del individuo se realice y goce de sí misma mediante la voluntad general, siendo ésta un medio para aquélla. Ni tampoco es el Estado una reunión de hombres, en la que la libertad de los individuos tiene que estar limitada. Es concebir la libertad de un modo puramente negativo el imaginarla como si los sujetos que viven juntos limitaran su libertad de tal forma que esa común limitación, esa recíproca molestia de todos, sólo dejara a cada uno un pequeño espacio en que poder moverse. Al contrario, el derecho, la moralidad y el Estado son la única positiva realidad y satisfacción de la libertad. El capricho del individuo no es libertad. La libertad que se limita es el albedrío referido a las necesidades particulares.

Sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional. Toda educación se endereza a que el individuo no siga siendo algo subjetivo, sino que se haga objetivo en el Estado. Un individuo puede, sin duda, hacer del Estado su

medio, para alcanzar esto o aquello; pero lo verdadero es que cada uno quiera la cosa misma, abandonando lo inesencial. El hombre debe cuanto es al Estado. Sólo en éste tiene su esencia. Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene mediante el Estado. La realidad espiritual del hombre consiste en que, como ser que sabe, sea para él objetiva su esencia, esto es, lo racional, tenga para él la razón una existencia objetiva e inmediata. Sólo así es el hombre una conciencia; sólo así participa en la costumbre, en la vida jurídica y moral del Estado. La verdad es la unidad de la voluntad general y la voluntad subjetiva; y lo universal está en las leyes del Estado, en las determinaciones universales y racionales.

La voluntad subjetiva, la pasión, es el factor activo, el principio realizador, la idea es lo interno; el Estado es la vida moral ya realizada. Pues el Estado es la unidad de la voluntad universal y esencial con la subjetiva; y esto es la moralidad. El individuo que vive en esta unidad, tiene una vida moral, tiene un valor, que sólo consiste en esta sustancialidad. Antígona dice en la obra de Sófocles: los mandatos divinos no son de ayer ni de hoy, no, viven sin término y nadie sabría decir de cuándo son. Las leyes de la moralidad no son contingentes; son lo racional mismo. El fin del Estado consiste en que lo sustancial tenga validez, exista y se conserve en las acciones reales de los hombres y en sus intenciones. La existencia de este orbe moral es el interés absoluto de la razón, y en este interés de la razón se funda el derecho y el mérito de los héroes fundadores de los Estados, por imperfectos que hayan sido. El Estado no existe para los fines de los ciudadanos. Podría decirse que el Estado es el fin y los ciudadanos son sus instrumentos. Sin embargo, esta relación de fin y medio no es aquí la adecuada, pues el Estado no es una abstracción que se oponga a los ciudadanos, sino que éstos son elementos, en los cuales, como en la vida orgánica, ningún miembro es fin ni medio. Lo divino del Estado es la idea, tal como existe sobre la tierra. (...)

El Estado es, por lo tanto, el objeto inmediato de la historia universal. En el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive en el goce de esta objetividad. Pues la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad; y sólo la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece a sí misma y permanece en sí misma y es, por tanto, libre. Por cuanto el Estado, la patria, es una comunidad de existencia; por cuanto la voluntad subjetiva del hombre se somete a las leyes, desaparece la oposición entre la libertad y la necesidad. Necesario es lo racional, como sustancia; y somos libres por cuanto lo reconocemos como ley y lo seguimos como sustancia de nuestra propia esencia. La voluntad objetiva y la subjetiva se reconcilian así y constituyen uno y el mismo todo imperturbable. Pues la moralidad del Estado no es la intelectual, la refleja, en que domina la propia convicción; ésta es más asequible al mundo moderno, mientras la verdadera y antigua radica en que cada cual se atenga a su deber.

Hegel: *Filosofía de la Historia Universal* (1822-31).

149. El deber que obliga puede aparecer como limitación, sólo frente a la subjetividad indeterminada, o a la libertad abstracta y frente a los impulsos de la voluntad natural o de la moral, que determina mediante su arbitrio su

bien indeterminado. Pero en el Deber tiene el individuo más bien su *liberación*. por una parte se libera de la dependencia en que se encuentra con respecto al mero impulso natural, así como de la sujeción en la que, como particularidad subjetiva, se halla en las reflexiones morales del deber ser y del poder ser; por otra parte, se emancipa de la subjetividad intedeterminada que no llega a la existencia y a la determinación objetiva del obrar y permanece en sí como irrealidad. En el Deber, el individuo se emancipa y alcanza la libertad sustancial.

150. Lo Etico (*Ethos*) que se refleja en el carácter individual como tal y, determinado por la naturaleza, es la *Virtud*. La *honestidad* es la *Virtud*, que no presenta sino la mera adaptación del individuo a los deberes de las relaciones a las cuales pertenece. (...)

151. En la simple *identidad* con la *realidad* de los individuos, lo Etico aparece como el modo universal de obrar de los mismos —como costumbre—; el *hábito* de lo Etico se convierte en *segunda naturaleza*, que se sitúa en lugar de la primera voluntad, meramente natural, y es el alma penetrante, el significado y la realidad de su existencia, el *Espíritu* que vive y existe como un mundo y cuya sustancia sólo es en cuanto espíritu.

152. La sustancialidad ética alcanza, de este modo, su Derecho y éste, su *validez;* por lo cual el arbitrio y la conciencia particular del individuo, que era por sí y constituía una antítesis respecto a la sustancialidad, han desaparecido en ella; ya que el carácter ético reconoce como su fin motor a lo universal inmóvil pero abierto en sus determinaciones a la racionalidad real; y conoce también su dignidad y toda existencia de los fines particulares como fundada realmente en él.

La subjetividad misma es la forma absoluta y la realidad existente de la sustancia; y la distinción entre el sujeto y aquélla, como su objeto, fin y fuerza solamente es la diferencia de la forma, que a la vez ha desaparecido inmediatamente. (...)

260. El Estado es la realidad de la libertad concreta; la *libertad concreta*, empero, consiste en el hecho de que la individualidad personal y sus intereses particulares tienen tanto su pleno *desenvolvimiento y reconocimiento de su derecho* por sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), cuanto, por una parte, se cambian por sí mismos en el interés de lo universal, y, por otra, con el saber y la voluntad la admiten como su particular *espíritu sustancial* y son aptas para él como su fin último. De modo que ni lo universal tiene valor y es llevado a cabo sin el interés, el saber y el querer particular, ni los individuos viven como personas privadas meramente para esto, sin que, a la vez, quieran en y para lo universal y tengan una actividad consciente en este fin. El principio de los Estados modernos tiene esta inmensa fuerza y hondura: de permitir que se realice autónomo en extremo el fundamento de la subjetividad de la particularidad personal y, a la vez, de retraerlo a la unidad sustancial conservando de ese modo a ésta en él.

261. Frente a las esferas del derecho y del bienestar privados, de la familia

y de la sociedad civil, por una parte, el Estado es una necesidad externa, el poder superior al cual están subordinados y dependientes las leyes y los intereses de esas esferas; mas por otra parte, es su fin *inmanente* y radica su fuerza en la unidad de su fin último universal y de los intereses particulares de los individuos, por el hecho de que ellos frente al Estado tienen deberes en cuanto tienen, a la vez, *derechos*. (...)

308. Que *todos*, particularmente, deben tomar parte en la discusión y resolución sobre los asuntos generales del Estado, puesto que estos *todos* son miembros del Estado y los asuntos del Estado son los asuntos de *todos*, en los cuales ellos tienen el *derecho* de estar presentes con su *saber* y *querer*; semejante concepción —que intenta poner el elemento *democrático sin ninguna forma racional* en el organismo del Estado, el cual sólo existe gracias a tal forma— se presenta fácilmente, porque se detiene en la determinación *abstracta* de ser miembro del Estado y porque el pensamiento superficial se detiene en las abstracciones.

La consideración racional, la conciencia de la Idea es *concreta* y, por lo tanto, se encuentra con el verdadero sentido *práctico*, que no es otro que el sentido racional, el sentido de la Idea, el cual sin embargo, no se debe confundir con la mera "routine" del asunto y con el horizonte de una esfera limitada.

El Estado concreto es la *totalidad organizada en sus círculos particulares*; el miembro del Estado es un componente de una determinada clase; sólo en esta determinación objetiva puede ser tomado en consideración en el Estado.

Su determinación universal contiene el doble momento, de ser persona *privada* y, en cuanto pensante, ser una conciencia y una voluntad de lo *universal*; empero solamente esa conciencia y esa voluntad no están vacías sino *plenas* y realmente vivas, cuando están *llenas* de particularidad, que se presenta en la clase y en la determinación particular; o sea el individuo como *género*, pero que tiene su *inmanente realidad* universal, en cuanto él es el género *próximo*. El individuo alcanza su determinación real y viviente para lo universal, ante todo, en la esfera de su corporación, de su comunidad, etc., donde es libre de entrar mediante su habilidad en aquella para la cual tiene aptitudes, y a ellas pertenece, también la clase general.

Otra presuposición que se halla en la teoría por la cual *todos* deben participar en los problemas del Estado, esto es, que *todos entienden de tales asuntos*, es igualmente absurda, por más que a pesar de ello se la puede escuchar frecuentemente. En la opinión pública, sin embargo, está abierta para cada uno la vía para manifestar y hacer valer la propia opinión subjetiva acerca de lo general.

HEGEL: *Filosofía del Derecho* (1821).

EL LENGUAJE **17.15**

Todos llegamos al uso de la razón únicamente por el lenguaje, y por éste a la tradición mediante la fe en la palabra de nuestros mayores. Así como resul-

taría el peor alumno del lenguaje el que en el primer uso de toda palabra exigiera que se le rindan cuentas sobre el origen de la misma, así también es menester que la fe en cosas tan difíciles como son la observación de la naturaleza y las experiencias, nos acompañe con sana confianza en nuestro viaje por esta vida. El que desconfía de sus sentidos es un necio y terminará perdiéndose en estériles especulaciones; quien, en cambio, ejercita confiado sus sentidos explorándolos justamente por este medio, él solo gana un tesoro de experiencias para su vida humana. *A éste le basta el lenguaje con todas sus limitaciones;* pues su fin era tan sólo llamar la atención del observador y conducirlo al uso propio y activo de sus potencias anímicas. Un idioma más refinado, y penetrante como el rayo solar, no podría, por una parte, ser de uso común mientras que, por otra parte, sería un verdadero mal para la esfera más grosera de nuestras actuales actividades. Lo mismo ocurre con el lenguaje del corazón: poco es lo que puede decir, y sin embargo dice lo suficiente; digo más: en cierto sentido nuestro lenguaje humano ha sido creado más para el corazón que para el intelecto. El gesto, el movimiento, la misma cosa comunicada pueden venir en ayuda del intelecto; pero los sentimientos de nuestro corazón quedarían sepultados en nuestro pecho si el melódico torrente de los sonidos no los transportara con suaves olas hasta el corazón del otro. También por esta razón el Creador ha elegido la música de los sonidos para órgano de nuestra cultura: un lenguaje de emociones, un lenguaje de padre y madre, de niño y amigo. Los seres que todavía no han podido entrar en íntimo contacto, están hoy como espiando detrás de rejas y cuchichean la palabra: te amo. En unas criaturas cuyo lenguaje fuera el de la luz o ligado a cualquier otro órgano, toda la configuración y cadena de su cultura cambiaría.

2. El más interesante ensayo sobre la historia y las variadas características del intelecto humano sería, por lo tanto, una filología filosófica comparada; pues, en cada uno de los idiomas están expresados el carácter y el intelecto de un pueblo. No sólo los instrumentos del lenguaje van cambiando con las regiones de suerte que casi cada pueblo posee algunas letras y sonidos propios; sino que la misma denominación, hasta la designación onomatopéyica, las expresiones inmediatas del afecto y las interjecciones son diferentes en toda la Tierra. En el caso de objetos de la contemplación y de la fría consideración, las diferencias aumentan más aún, y en las expresiones impropias, las locuciones figuradas, la estructura idiomática, la proporción, hipérbaton y sintaxis, las diferencias se hacen abismales, pero siempre de suerte que el genio de un pueblo no se revela en ningún lugar mejor que en la fisonomía de su lenguaje.

J. G. HERDER: *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad.* (1784-91).

La primera diferencia que existe entre el destino del pueblo alemán y el de las otras ramas del mismo origen, es que el primero ha permanecido en el domicilio del pueblo de origen y ha conservado el idioma de éste mientras que los otros han emigrado a tierras extrañas y han adoptado idiomas extranjeros, adaptándolos a su propia individualidad. Este carácter distintivo y primitivo ser-

virá para explicar los que aparecieron más tarde, tales como la persistencia, en la patria de origen, de la antigua costumbre germánica que hace solidarios a todos los Estados en una alianza común, bajo la suprema dirección de un jefe cuyas prerrogativas son muy limitadas, mientras que en los países extranjeros ha prevalecido la costumbre romana anterior a la llegada de las nuevas poblaciones, convirtiéndose las constituciones en monárquicas, lo cual explica otros acontecimientos del mismo orden; sin que pueda admitirse la recíproca.

Entre los cambios anteriormente indicados, el primero, o sea el cambio de clima, carece totalmente de importancia. (...)

Mucho más significativo es el segundo cambio, el de la lengua, que establece una diferencia completa entre los alemanes y los demás pueblos de origen germánico; y quiero hacer constar desde ahora que no proviene esto de los caracteres particulares de éste o el otro idioma, dimanado de tal o cual origen, sino de que entre nosotros lo que se ha conservado es un bien personal y propio de la raza, mientras que los demás lo han sustituido por una cosa extranjera. Ni tampoco procede esa diferencia del origen primitivo de los que siguen hablando una lengua madre, sino, más bien, el empleo continuado de esa misma lengua, ya que los idiomas antes forman a los hombres que son formados por éstos. (...)

Tal es la solución de nuestra pregunta acerca de la diferencia que existe entre el pueblo alemán y los demás pueblos de origen germánico. La diferencia se hizo sensible desde la separación del tronco común, porque los alemanes continuaron hablando un idioma que vivía siempre con su vida natural y original, mientras las demás ramas germánicas fueron a tomar un lenguaje cuyas ramas parecían vivir aún, pero cuyas raíces estaban muertas en absoluto. En esto reposa la diferencia entre unos y otros, habiendo nosotros conservado esta vitalidad que los demás han perdido; pero no insistiremos ahora sobre las cualidades intrínsecas de la lengua alemana. Entre la vida y la muerte no cabe comparación alguna: la primera excede infinitamente a la segunda. Toda comparación, pues, entre el alemán y los idiomas neolatinos resulta inútil. Sólo cabría comparar el idioma alemán con un lenguaje tan primitivo como él, el griego por ejemplo; pero nuestro propósito actual hace innecesaria semejante comparación.

¡Qué influencia tan inconmensurable ejercen sobre el desenvolvimiento humano de un pueblo las cualidades de su idioma! El idioma acompaña al individuo hasta en sus pensamientos y deseos más secretos, en las profundidades de su ser, reteniéndolos o dándoles expansión libre, y hace de la nación entera que lo hable un todo compacto, sometido a sus leyes. Constituye el único lazo verdadero entre el mundo de los cuerpos y el de los espíritus, cuya fusión produce de tal modo, que no cabría decir a cuál de los dos pertenece realmente.

J. G. Fichte: *Discursos a la nación alemana* (1807).

El derecho **17.16**

Origen del derecho positivo

Preguntaremos ante todo a la historia cómo se ha desenvuelto realmente el

derecho entre los pueblos primitivos, con el fin de procurar ver y juzgar qué es lo que hay en ese desenvolvimiento de necesario, de útil y de censurable.

En todas las naciones, cuya historia no ofrece duda, vemos al derecho civil revestir un carácter determinado, peculiar de aquel pueblo, del propio modo que su lengua, sus costumbres y su constitución política. Todas estas diferentes manifestaciones no tienen, en verdad, una existencia aparte, sino que son otras tantas fuerzas y actividades del pueblo, indisolublemente ligadas, y que sólo aparentemente se revelan a nuestra observación como elementos separados. Lo que forma un solo todo es la universal creencia del pueblo, el sentimiento uniforme de necesidades íntimas, que excluye toda idea de un origen meramente accidental y arbitrario.

De qué modo se manifiestan semejantes actividades características, que hacen de cada pueblo un individuo, es una cuestión que no puede ser resuelta por medio de la historia. En ciertos tiempos, de que no estamos muy lejanos, ha dominado la creencia de que la infancia de la sociedad se ha pasado en una condición perfectamente animal, la cual, merced a un sucesivo desenvolvimiento, se fue cambiando en una existencia cada vez mejor, hasta que al fin llegó a alcanzar la altura de civilización en que ahora se encuentra. Podemos prescindir, desde luego, de tal doctrina y limitarnos al hecho de este primer estado en que indudablemente se ha encontrado el derecho civil, tratando de determinar los rasgos generales de un período en que el derecho vive al igual que la lengua en la conciencia popular.

Esta juventud de los pueblos es ciertamente pobre de ideas, pero tiene la ventaja de una plena conciencia de su ser y de sus condiciones, y en ella vive sintiéndola profundamente, mientras en nuestra sociedad, tan artificiosamente complicada por tantos elementos, estamos oprimidos por nuestra misma abundancia, que no podemos gozar y aprovechar plenamente. Aquella clara y natural condición manifiéstase principalmente en el derecho civil, y así como ocurre en cada hombre que en virtud de la propia estimación adquieren importancia sus relaciones familiares y sus bienes, así por razones semejantes se hace posible que las decisiones del derecho lleguen a ser cosa del conocimiento popular. Estas funciones intelectuales necesitan pues de un organismo, por decirlo así, material, que procure estabilidad a su ejercicio. La lengua lo encuentra en el constante y no interrumpido uso que de ella se hace, el gobierno en la visible autoridad que le está confiada; pero ¿dónde lo encontraremos para el derecho civil? En nuestra época se nos ofrece en los cánones promulgados por medio de la escritura y de la palabra. Pero semejante arte de organización supone ya un grado de abstracción, al cual no pueden elevarse las edades primitivas. En éstas encontramos, por el contrario, actos simbólicos, en los cuales los principios del derecho toman vigor y fuerza, cuando no resultan absorbidos y dominados.

La sensible evidencia de estos actos es manifiestamente la que mantiene el derecho bajo una forma determinada, y su gravedad y solemnidades están en relación con la importancia en que se tienen en aquel período los principios jurídicos que se consideran como característicos.

En el uso dominante de estos actos formales concuerdan, por ejemplo, las razas germánicas con las antiguas itálicas, sino que en las últimas esas formas aparecen más determinadas y más regulares, lo que puede muy bien depender de su diversa constitución. Semejantes actos simbólicos pueden considerarse como la verdadera gramática del derecho en el período a que nos referimos, siendo cosa digna de ser notada, que la tarea principal de los antiguos jurisconsultos romanos consistía precisamente en mantener y aplicar exactamente estos actos. En estos últimos tiempos con frecuencia los hemos despreciado, como patrimonio de la barbarie y como superstición indigna de nuestra civilización, habiéndonos estimado como superiores porque no los necesitábamos; sin embargo, no se ha tenido en cuenta siempre, que también nosotros nos hallamos rodeados por todas partes de formas jurídicas, a las cuales, por lo demás, falta la mejor ventaja que las primeras tenían, esto es, la evidencia o sea la fe popular, ya que sólo se ve en ellas una especie de traba arbitraria, algo así como un obstáculo inútil.

En esta manera parcial de considerar los tiempos primitivos, nos parecemos en verdad a aquellos viajeros que, visitando la Francia, se admiraban de oír que en esta tierra los niños sabían hablar desde muy temprana edad y fácilmente el francés.

Esa natural dependencia del derecho de la costumbre y del carácter del pueblo, se conserva también en el progreso del tiempo, no de otro modo que en el lenguaje.

Al igual que para éste, para el derecho no hay un solo instante de reposo. El mismo movimiento, el mismo desenvolvimiento se verifica en él que en cualquiera otra tendencia del pueblo, y semejante desenvolvimiento está bajo la misma ley de intrínseca necesidad, como cualquiera otra primitiva manifestación. El derecho progresa con el pueblo, se perfecciona con él, y por último perece cuando el pueblo ha perdido su carácter. Pero este interior progreso, existente también en los tiempos de mayor cultura, es en ellos muy difícil de estudiar. A la verdad, según hemos declarado antes, el derecho vive en el común conocimiento del pueblo; y a considerarlo, por ejemplo, en el derecho romano, es esto cierto respecto de sus rasgos fundamentales, así en lo tocante a la índole general del matrimonio, de la propiedad, etc., etc.; pero luego se ve que no se puede decir lo mismo en cuanto a la infinita suma de detalles que v. gr. nos presentan las Pandectas. Esta dificultad nos lleva a una nueva manera de ver el desenvolvimiento del derecho. De hecho se puede observar cómo en una civilización creciente, las varias actividades del pueblo se van constantemente separando, y cómo cuando en un principio era un mismo conjunto, se divide en múltiples ramas distintas; ahora bien; una de esas ramas toca a los juristas. En esta condición, el derecho se perfecciona del lado del lenguaje y toma un aire científico, y lo que antes vivía en la conciencia popular, conviértese en adelante en materia de la competencia de los juristas, que en tal concepto vienen a representar al pueblo. La existencia del derecho, a partir de aquí, se hace cada vez más artificiosa y más complicada, porque, sin dejar de vivir de la vida del pueblo, se produce al par otra vida, como obra especial de la ciencia, en manos

de los juristas. El influjo simultáneo de este doble principio de vitalidad, explica todas las manifestaciones ulteriores, comprendiéndose también cómo aquella gran masa de detalles particulares puede nacer espontáneamente de las costumbres, sin arbitrio ni designio preconcebido. En gracia a la brevedad, designaremos con la expresión *elemento político* del derecho, la dependencia en que está respecto de la vida social del pueblo, designando además su vida separada y científica como *elemento técnico*.

F. C. DE SAVIGNY: *De la vocación de nuestro siglo para la legislación y la jurisprudencia* (1814).

La actual tendencia a hacer leyes y ordenanzas generales es peligrosa para la libertad. Al obrar así nos alejamos del verdadero plan de la naturaleza que encuentra su riqueza en su diversidad y abrimos camino al despotismo que pretende subordinar todo a algunas reglas y renuncia a la riqueza que crea la diversidad. (...)

Mientras más simples son los reglamentos, las leyes son más generales y un Estado se seca y empobrece. Las teorías filosóficas ignoran sistemáticamente los contratos originales, los privilegios y las libertades, las restricciones y prescripciones, porque deducen arbitrariamente los deberes de los príncipes y de sus súbditos, así como los derechos sociales de un solo y mismo principio, y para imponerse consideran las trabas contraídas por la historia como un impedimento que deben apartar brutal y sistemáticamente... Cada bosque tiene su administración particular, cada ciudad su propia policía, cada comunidad rural sus derechos, privilegios y necesidades que ninguna autoridad, ninguna ordenanza general sabría violentar. Es un hecho que la opinión administrativa de un funcionario local, meticuloso y clarividente, tiene más peso que las grandes teorías elaboradas por el ministerio. Y si yo tuviese que redactar un código general, sería para decir que cada magistrado debe juzgar según los usos y costumbres que las partes le indicasen como válidas. Este era el sistema por medio del cual nuestros antepasados han preservado su libertad sin tener necesidad de legislación codificada, en tanto que nuestras ordenanzas no pueden adaptarse a los casos precisos que se debaten, e imponen a la nación una legislación que le es extraña.

J. MOSER: *Sämtliche Werke* II, 20, n.º 2 (1772).

17.17 CONSERVADURISMO

De la influencia divina en las Constituciones políticas.

El hombre puede modificarlo todo en la esfera de su actividad, pero no crea nada: ésa es su ley, en lo físico como en lo moral. El hombre puede, indudablemente, plantar una semilla, cultivar un árbol, perfeccionarlo por la poda y recortarlo de cien maneras diferentes; pero jamás ha pretendido que tenía el poder de hacer un árbol.

¿Cómo ha imaginado que podía hacer una Constitución? ¿Será por experiencia? Veamos lo que ésta nos enseña.

Todas las Constituciones libres conocidas en el Universo se han formado de una de estas dos maneras. Unas veces han germinado, por decirlo así, de una manera insensible, por la reunión de una multitud de circunstancias de esas que llamamos fortuitas, y algunas otras veces tienen un autor único que de improviso aparece y se hace obedecer.

En ambos casos se ve cómo Dios nos recuerda nuestra debilidad y el derecho que El mismo se ha reservado en el gobierno de los pueblos.

1.º Ninguna Constitución es resultado de una deliberación; los derechos de los pueblos no están nunca escritos o, al menos, las actas constituyentes, o los derechos fundamentales escritos, son sólo títulos declaratorios de derechos anteriores, de los que no puede decirse otra cosa sino que existen porque existen.

2.º Ya que Dios no ha juzgado conveniente emplear en este orden de cosas medios sobrenaturales, circunscribe al menos la acción humana hasta tal punto que, en la formación de las Constituciones, las circunstancias lo son todo y los hombres no son más que circunstancias. Incluso, con mucha frecuencia, cuando persiguen un objetivo, obtienen otro diferente, como lo hemos visto en la Constitución inglesa.

3.º Los derechos del *pueblo* propiamente dicho parten muy a menudo de las concesiones de los soberanos y, en este caso, pueden constar históricamente; pero los derechos de los soberanos y de la aristocracia, al menos los derechos esenciales, constitutivos y *radicales,* si se permite la expresión, no tienen fecha ni autor.

4.º Las mismas concesiones del soberano han sido siempre precedidas de un estado de cosas que las hacía necesarias y que no dependían de él.

5.º Aunque las leyes escritas no sean más que declaraciones de derechos anteriores, no está escrito en ellas, ni mucho menos, todo lo que podría escribirse; siempre hay en la Constitución algo que no puede ser escrito, y que hay que dejar entre una niebla espesa y venerable, so pena de derribar el Estado.

6.º Cuanto más se escribe, más débil es la Constitución. La razón es clara: las leyes no son más que declaraciones de derechos, y los derechos no son declarados más que cuando se los ataca, de forma que la multiplicidad de las leyes constitucionales escritas sólo prueba la multiplicidad de los conflictos y el peligro de una destrucción. He aquí por qué la Constitución más vigorosa de la antigüedad pagana fue la de Lacedemonia, en la que nadie escribió nada.

7.º Ninguna nación puede darse la libertad si no la tiene. Cuando comienza a reflexionar sobre sí misma ya tiene fijadas sus leyes. La influencia humana no se extiende más allá del desarrollo de los derechos ya existentes, pero que eran despreciados o discutidos. Si unos imprudentes franquean esos límites por medio de reformas temerarias, la Nación pierde lo que tenía sin alcanzar lo que deseaba. De aquí resulta la necesidad de no hacer innovaciones sino raramente, y siempre con mesura y con temor.

8.º Cuando la Providencia ha decretado la formación más rápida de una Constitución política, aparece un hombre revestido de un poder indefinible; habla, y es obedecido. Tal vez estos hombres maravillosos sólo pertenecen al mundo antiguo y a la juventud de las naciones; pero, sea como quiera, puede señalarse una característica distinta de tales legisladores por excelencia; eran reyes o pertenecían a la alta nobleza. No hay, ni puede haber, excepción alguna a esta regla. Fue en este punto donde falló la obra de Solón, la más frágil de la antigüedad. La gran época de Atenas, tan efímera, fue, además, interrumpida por invasiones y por tiranías. Y el mismo Solón llegó a ver a los Pisistrátidas.

9.º Estos mismos legisladores, con todo su extraordinario poder, no hacen más que reunir elementos preexistentes en las costumbres y en el carácter de los pueblos; pero esta unión, esta formación rápida, que tiene algo de creación, sólo se ejecuta en nombre de la divinidad. La política y la religión se interpenetran, apenas se distingue al legislador del sacerdote, y las instituciones públicas consisten principalmente en ceremonias y cultos religiosos.

10. La libertad, en cierto sentido, fue siempre un don de los reyes, porque todas las naciones libres fueron instituidas por reyes. Esta es la regla general; y las excepciones que pueden mostrarse entrarían en la regla si fuesen bien estudiadas.

11. Jamás existió una Nación libre que no tuviera en su Constitución natural gérmenes de libertad tan antiguos como ella misma; y ninguna Nación ha logrado desarrollar, por medio de leyes fundamentales escritas, otros derechos que los existentes en su Constitución natural.

12. Una asamblea cualquiera de hombres no puede constituir una Nación, tal empresa excede en locura a lo más absurdo y más extravagante que puedan engendrar todos los Bedlams del Universo.

Demostrar al detalle esta proposición después de lo que he dicho, será, a mi juicio, faltar al respeto a los que entienden y hacer demasiado honor a los que no entienden.

J. de Maistre: *Consideraciones sobre Francia* (1796).

17.18 Nacionalismo

En primer lugar, no tiene duda que los límites primeros, originarios y verdaderamente naturales del Estado son sus límites internos. Todos los que hablan un mismo idioma... hállanse unidos entre sí desde el principio por un cúmulo de lazos invisibles, porque pueden comprenderse unos a otros y se comprenderán cada vez con mayor claridad formando, naturalmente, un todo homogéneo. Siendo así, le es imposible al Estado aceptar de ningún otro pueblo noción alguna de abolengo y de idioma diferente, sin perjudicarse a sí mismo y a su propia formación. De esos límites internos, constituidos por las propias fuerzas de la naturaleza espiritual humana, se originan luego los límites o fronteras mate-

riales, de modo que los hombres no forman una nación porque vivan en éste o el otro lado de una cadena de montañas o de un río, sino que viven juntos —protegidos, si la suerte les ha favorecido hasta tal punto, por montes y ríos— porque primitivamente, y en virtud de las leyes naturales de orden superior, formaban ya un pueblo.

Así la nación alemana, gracias a poseer un idioma y una manera de pensar comunes, hallábase suficientemente unida y se distinguía con claridad de los demás pueblos en la vieja Europa, constituyendo el muro de separación entre razas heterogéneas, bastante numerosa y esforzada para poder defender sus fronteras contra los ataques del extranjero y, bastándose a sí misma, inclinada naturalmente a no preocuparse de las naciones vecinas ni a mezclarse en los asuntos de éstas, y todavía menos a turbarlas o convertirlas en enemigas suyas.

J. G. Fichte: *Discursos a la nación alemana* (1807).

La sola idea de constituir un nuevo gobierno es suficiente para llenarnos de disgusto y de horror. Desearíamos, tanto en el período de la revolución como después derivar del pasado todo cuanto poseemos *como un legado de nuestros mayores*. Hemos tenido cuidado de no injertar en el cuerpo y tronco de nuestra herencia ninguna rama extraña a la naturaleza del árbol primitivo. Hasta ahora todas las reformas se han hecho respetando el principio del respeto al pasado; y espero, ¿qué digo?, estoy seguro de que todas las reformas que se realicen en el futuro estarán cuidadosamente basadas sobre análogos precedentes, autoridad y ejemplo. (...)

La sociedad es, sin duda, un contrato. Contratos de inferior naturaleza que recaen sobre objetos puramente ocasionales, se pueden disolver a voluntad. Pero no se puede considerar al Estado como a una sociedad para el comercio de pimienta, café, indiana o tabaco o cualquier otra cosa de tan poca monta, tomándolo por una sociedad de insignificantes intereses transitorios, susceptibles de disolverse a gusto de las partes. Hay que mirarlo con mayor respeto, porque no es una asociación cuyo fin sea el de asegurar la grosera existencia animal de una naturaleza efímera y perecedera. Es una asociación que participa de todas las ciencias, de todas las artes, de todas las virtudes y perfecciones. Pero como muchas generaciones no bastan para alcanzar los fines de semejante asociación, el Estado se convierte en una asociación no sólo entre los vivos, sino también entre los vivos y los muertos y aquellos que van a nacer. Los contratos de cada Estado particular no son sino cláusulas del gran contrato originario de la sociedad eterna, que reúne las naturalezas más bajas a las naturalezas más elevadas, une el mundo invisible al visible, conforme a un pacto inalterable sancionado por inviolables juramentos, que sostiene a todas las naturalezas morales y físicas cada una en su sitio determinado. Esta ley no está sujeta a la voluntad de aquellos que, por una obligación que les es infinitamente superior, están obligados a someterle su voluntad. Las corporaciones, miembros de este universal reino, no son libres moralmente para, por su gusto y según especulaciones de un posible mejoramiento, desunir enteramente y romper en pedazos los lazos de su comunidad subordinada y disolverla en el anti

social e incivil caos de la confusión de las fuerzas elementales. Sólo una necesidad primordial y superior, que no se elige, sino que se impone, superior a la deliberación, por encima de la discusión y que no pide pruebas, puede justificar el recurso de la anarquía. Esta necesidad no es una excepción a la regla, porque forma parte también de este orden moral y físico de las cosas, al cual debe el hombre obedecer de grado o por fuerza. Pero si lo que es sólo sometimiento a la necesidad se convierte en objeto de elección, la ley se viola, se desobedece a la naturaleza y los transgresores son proscritos, expulsados y exilados del mundo de la razón, del orden, de la paz, de la virtud y de la expiación fecunda; en una palabra, del mundo que se opone a la locura, a la discordia y al vicio, al mundo de la confusión y del dolor infecundo.

E. Burke: *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1790).

17.19 TRADICIONALISMO

La alianza eterna de los hombres entre sí, que designamos como *sociedad o Estado,* es, por consiguiente, tan con arreglo a derecho como útil; le conviene, por tanto, una *finalidad doble.* Pero también es —y aquí doy el paso más importante en toda mi indagación— de *carácter doble.*

1. Una alianza de los hombres que gozan de la Tierra en la misma época. Todos los *coetáneos* tienen que asociarse contra su enemigo común, la Tierra, para poder hacer frente a una de sus virtudes más terribles: *la unidad de sus fuerzas.* Este tipo de alianza nos ofrece casi todas las teorías del Estado, pero con tanta mayor ligereza descuidan el otro tipo de alianza, no menos importante. El Estado es: 2. una alianza de las generaciones pasadas con las presentes, y con las que le siguen, y al revés. No se trata sólo de una alianza de coetáneos, sino también de *coterráneos:* y esta segunda alianza servirá para hacer frente a la otra fuerza terrible de nuestra enemiga la Tierra, su *permanencia.* Nos sobrevive, ella, a todos, y por eso gozará de ventajas en cuanto a una generación se le ocurra, seducida por ella, renegar de su antecesora. El Estado no es sólo la unión de muchos que *conviven,* sino también de muchas *familias que se suceden;* no sólo será infinitamente amplio y penetrante en el espacio, sino también inmortal en el tiempo. La doctrina de la unión constante entre las generaciones que se suceden pasa desapercibida en todas nuestras teorías del Estado; ahí radica su punto flaco, y que parezcan que tratan de edificar nada más que para el momento su Estado, y que ignoren y desprecien los altos motivos de la perduración de los Estados y sus ligazones más estimables en este orden, sobre todo la nobleza hereditaria.

En la Edad Media, la teoría del Estado era más bien sentimiento que ciencia, pero toda comunidad giraba alrededor de dos sentimientos muy distintos: 1) el respeto por la palabra dada; 2) el respeto, no menos profundo, por las palabras, por las leyes que los antepasados habían legado. Estos bárbaros de la Edad Media sentían muy bien que la obligación del ciudadano es de una dualidad igualmente digna; mientras que nosotros hacemos celebrar el contrato social por sólo los coétaneos y no comprendemos, ni reconocemos, y

hasta rompemos los contratos sociales entre las generaciones precedentes y las que les siguen. (...)

La libertad, en ninguna forma más digna y adecuada puede ser presentada que en la que yo lo hice: es la generatriz, la madre de la ley. En las mil luchas de la libertad de un ciudadano con la contralibertad de los restantes se desarrolla la ley; en la lucha de la ley en vigor, en la que se manifiesta la libertad de las generaciones pasadas, con la libertad de las generaciones presentes, se depura y crece la idea de la ley. La idea de la libertad constituye la fuerza centrífuga incansable y magna de la sociedad civil, en cuya virtud la fuerza centrípeta, que le es eternamente contraria, la idea del derecho, se hace fecunda.

Todo el mundo siente cómo este deseo inacallable del hombre de afirmar su peculiaridad, de hacer valer su opinión, su modo de obrar, su estilo y toda la forma de su vida ante los demás; cómo esta constante acción y reacción con respecto al empeño igual de los demás colabora a que se produzca un orden vivo. Cuanto más diversas y múltiples son las naturalezas que exteriorizan este empeño de destacar su peculiaridad, tanto menos posible le será a un concepto de la ley crear orden entre ellas, o lo que es lo mismo, un crecimiento homogéneo; cuanto más diversas son las figuras de la libertad, tanto más variada será la lucha con las libertades contrarias, y tanto más vivos serán la ley y el orden que se desprendan de esta lucha. El Estado permite al hombre ser sin límites aquello que pueda llegar a ser según su propia naturaleza y su desarrollo individual; y, a la vez, da al pueblo libertad y a la ley vida y fuerza.

La libertad, empero, es una cualidad que debe atribuirse a todos y cada uno de los diversísimos elementos constitutivos del Estado, no sólo a las personas físicas, sino también a las morales. En el caso de Inglaterra vemos claro cómo cada ley, cada clase, cada institución nacional, cada interés y cada oficio posee su libertad propia, cómo cada una de esas personas morales tiende no menos que el individuo a hacer valer su peculiaridad. Prevalece allí un espíritu general de vida política en todos los elementos del Estado, y como las leyes son también personas libres animadas por el espíritu del todo, el ciudadano se encuentra en cualquier parte que mire con entes iguales a sí, y todos los elementos constitutivos del Estado constituyen, a su vez, objetos perpetuos de su oposición y de su amor.

Si yo soy libre, dice el antepasado, también es libre lo que me pertenece, no sólo mis enseres y el distrito y el palacio donde moro, sino también mis hechos con sus consecuencias y mis palabras, mi ley, que yo impongo a mis nietos. Las leyes deben ser entendidas de una manera tan personal, dentro de los infinitos diálogos libres del presente, como la libre palabra de un hombre libre. La lucha equilibrada de su libertad con la libertad de la generación actual habrá de bastar a la idea del derecho para su rejuvenecimiento y vivificación; todos los siglos deberán enviarnos sus libres representantes a la asamblea popular en que los hombres de hoy se agrupan, y las leyes, rastros todas ellas del pasado, serán para nosotros los representantes vivos, reconocidos y respetados de aquellos que no pueden venir por su pie, porque reposan ya en sus sepulcros. Por lo tanto, mientras se conciba la libertad como propiedad tan sólo de

unas partes constitutivas del Estado, por ejemplo, de esos hombres insignificantes que invaden ahora el escenario, mientras que no se atribuya igualmente a todos los demás elementos necesarios del Estado, mientras, como ocurrió en Francia, se reconozca libre a un ser desprovisto de aquella peculiaridad en cuya afirmación consiste precisamente la libertad, un hombre conceptual, abstracto, entonces la libertad misma sigue siendo un concepto y no puede apetecer otra fuerza que la de la simple masa; podrá aplastar como una piedra enorme otros peñascos menores, pero en la ruina general será un escombro más.

Nada hay que contradiga más la libertad tal como ya la he descrito —y tal como, *no sólo coexiste con la ley, sino que ésta la produce y sostiene*, como ella, a su vez, produce y sostiene la ley— que el concepto de una *igualdad* exterior. Si la libertad no es otra cosa que la tendencia general de las más diversas naturalezas a desarrollarse y vivir, no es posible imaginar contradicción mayor si, a tiempo que se introduce esa libertad, se deroga toda peculiaridad, es decir, la diversidad de esas naturalezas. Por eso en Francia no se trataba de la libertad a que me refiero; lo esencial que aquellos fanáticos mezquinos perseguían, su propia libertad e igualdad, fue realizado, porque el concepto de la libertad que aparta a ésta de aquella reacción infinita con la libertad contraria *en todas sus formas posibles*, cree perseguir la libertad en sí, y en realidad instituye la arbitrariedad. Por otra parte, el concepto de igualdad que supone una igualdad exterior y que toda diferencia externa, que es en lo que precisamente se manifiesta la igualdad interna como idea, quede eliminada, tampoco fracasa en su propósito: porque todas estas criaturas cercenadas, despojadas de la soberbia vestimenta de su vida, son iguales todas en impotencia y en pensamiento servil. De esta suerte se presentó una sedicente libertad con su séquito igualitario en la Francia revolucionaria.

Como los individuos son libres y pueden afirmar libremente su peculiaridad, mientras que otros tienen que derivar la forma de su vida y de su obrar del arbitrio ajeno, esto es lo que ha enardecido al mundo contra toda clase de privilegios, exacciones y monopolios. Está bien. Pero si se trata de restablecer la libertad *en absoluto,* tendrá que serlo de manera *general,* y toda naturaleza particular que forme parte del todo del Estado tendrá que poder agitarse, luchar y defenderse a su manera; porque bastará que se excluya una sola de esas naturalezas para que hubiera derecho a hablar de opresión y del privilegio concedido a todos los demás. ¿Quiénes son, pues, estas naturalezas particulares para que no se nos escape ninguna, no sea que la obra de nuestra liberación resulte completamente vana? No podemos enumerarlas, y las que nos son contemporáneas seguramente que se presentarán ellas mismas. Pero será menester traer a recordación las ausentes, las coterráneas, las generaciones pasadas y futuras, que la frivolidad de los contemporáneos pudo olvidar fácilmente y cuyo interés queda retenido por la trama del concepto, cuya voz resuena como una fría fórmula racional, cuya obra aparece como posesión muerta. Si no les reconocemos la libertad y la vida que les corresponde por la naturaleza de la cosa, si privilegiáis a la generación actual dándole libertad a costa de todas las generaciones pasadas y futuras, habremos sustituido con un nuevo concepto

el antiguo y con una nueva tiranía la vieja, y la generación futura respetará tan poco vuestra libertad, en ausencia vuestra, cuan poco respetasteis vosotros la libertad de vuestros padres ausentes.

Así, el sentimiento orgulloso de la propia libertad, si trata de afirmarse de manera consecuente y sincera, alberga una humildad profunda, una entrega amorosa al todo, una justicia tanto con respecto al presente, que lucha por la plenitud de su fuerza y la prepotencia del momento, como con respecto a las generaciones ausentes. El grito auténtico de la libertad deberá despertar a los muertos, y las generaciones futuras se agitarán en sus gérmenes oscuros cuando resuene su eco. Este acento lo conocían los antiguos; sentían bien que con esta libertad se da todo en la tierra: justicia, ley, fuerza, riqueza y coraje. La idea de la libertad, esto es, del espíritu guerrero que debe penetrar al Estado hasta en sus últimas arterias, es como el hierro que debe hallarse presente en todas las gotas de su sangre; defendiendo cada individuo su peculiaridad y armándose para esa defensa, se da cuenta de los verdaderos lindes vivos y crecientes que se opondrán a su eficacia y aprenderá a respetar, amar y confiar, por encima de los lindes, al vecino, en armas también, y con las mismas ganas de pelea. El Estado es templo, a la vez, y fortaleza de la justicia: *templum in modum arcis*. (...)

Lo que importa es abarcar la *idea de la libertad* en toda su profundidad, porque no es cosa que la libertad de la generación actual suponga la muerte de las generaciones futuras. La libertad del individuo no debe ser adquirida a costa de la comunidad. La voluntad total de la nación, que no es la voluntad superindividual de los individuos que viven ahora, sino esa unidad de voluntad invisible de todas las generaciones de un pueblo, tiene que prevalecer, en principio, sobre el concepto muerto de una voluntad de todos, en el sentido atomístico y mecanizado de la palabra. Esta tarea no puede resolverse sino habiendo individuos que encarnen el derecho de la nación con tal sentido que en ellos se actualice el pasado y la mirada penetrante para el futuro. Esta es, bien entendida, la idea de la nobleza y de las familias reinantes. "Se encomienda a una familia la representación de la ley, y su jefe concentra en sí, en el más alto grado, el interés del momento y el de los siglos, y es el más adecuado para actuar de mediador entre los ausentes y los presentes, entre las familias y los individuos, entre la eternidad y el momento".

A. Müller: *Elementos de Política* (1808-9).

Capítulo 18
SOCIALISMO Y MARXISMO

La combinación del sistema capitalista de producción de bienes con el liberalismo económico y el individualismo jurídico determinó unas consecuencias sociales (explotación, lucha de clases) que provocaron una reacción que se manifestó tanto en el terreno político —lucha por la extensión del sufragio hasta hacerlo universal— **[1]** y social —lucha por el derecho de asociación **[2]**, cooperativismo **[3]**, movimiento sindical— **[4]**, cuanto en la revisión doctrinal de los fundamentos del sistema, que dio origen al pensamiento socialista, que tras una fase utópica o premarxista, llega a crear un cuerpo sistemático y completo de doctrina en virtud de la colaboración entre Marx y Engels.

El socialismo premarxista trata de evitar la apropiación privada de la plusvalía mediante el recurso a la *asociación*, que permitiría conservar las ventajas del sistema industrial y reintegrar al trabajador la totalidad del producto de su trabajo, poniendo con ello fin a la explotación del hombre por el hombre para dar lugar a un nuevo orden social basado en la armonía de los intereses **[5]**. Mientras Saint-Simon desarrolla el tema de la aparición de un orden social armónico bajo la dirección de tecnó-

cratas filantrópicos que dirijan a la humanidad en su lucha por dominar la naturaleza [6], Fourier define los elementos y dimensiones de una asociación de productores (*falansterio*) [7] y Blanc propugna la intervención del Estado para poner fin a la explotación de los trabajadores mediante la creación de *talleres sociales* [8]. Junto a los planteamientos teóricos el socialismo premarxista intenta la experiencia de asociaciones de trabajadores como *New Lamarck*, donde Owen impone un sistema cooperativista, con la esperanza de que una comunidad modelo bastaría para provocar un cambio social generalizado por simple imitación [9]. El fracaso de esta solución desplazó el centro de la acción a la lucha sindical, que encontrará en la asociación de los trabajadores la fuerza capaz de enfrentarse al poder del capital y en la *huelga* el medio de lucha para defenderse y en su caso imponerse al empresario [10].

El pensamiento socialista configura con Marx un cuerpo sistemático y completo de doctrina, que va desde los planteamientos filosóficos a las formulaciones políticas, teniendo como centro una nueva teoría económica. Frente al idealismo, Marx y Engels afirman una concepción materialista de la realidad (naturaleza) en la que el pensamiento se encuentra incluido por cuanto no es sino una propiedad específica del cerebro humano [11]. La naturaleza se encuentra en una situación de evolución y constante transformación, que se produce según el esquema dialéctico hegeliano (*tesis, antítesis, síntesis*) y en sentido progresivo (lo último es más complejo y por tanto más valioso) [12]. El factor determinante del movimiento dialéctico es la existencia de contradicciones internas en la realidad [13], que el pensamiento conceptual racionalista no puede comprender por cuanto es incapaz de ajustarse a una realidad cambiante, circunstancia que obliga a sustituirlo por la *razón dialéctica*, que

a través del análisis de la contradicción permite llegar al descubrimiento de la ley del devenir de la realidad **[14]**.

El *materialismo dialéctico* explica el desarrollo de la materia en el mundo natural, en tanto el *materialismo histórico* permite conocer al hombre en su realización en el tiempo histórico. La antropología marxista arranca de la afirmación de una fundamental relación dialéctica hombre-naturaleza (*praxis*), en que el hombre se realiza y que tiene como resultado la aparición de *bienes*, que por proceder de la acción del hombre sobre la naturaleza participan simultáneamente de ambos **[15]**.

La actividad individual determina el establecimiento de contactos con otros hombres, produciendo la aparición de relaciones sociales, que permiten la realización del individuo por cuanto el hombre es un ser social cuya humanidad sólo puede desarrollarse dentro de la sociedad. El *ser social* determina la conciencia individual (el campesino tiene ideas de campesino) **[16]**. La relación del hombre con la naturaleza o con los bienes puede en determinadas circunstancias resultar afectada por la *alienación*, que tiene lugar cuando ciertas realidades objetivándose someten al hombre. La alienación puede ser religiosa, metafísica, pero es fundamentalmente económica y se produce cuando el hombre se ve obligado a renunciar a los bienes, que no son simplemente un producto, sino que constituyen su propia vida, de la cual se ve despojado al ser privado del resultado de su trabajo **[17]**.

La sociología marxista parte del hecho fundamental de las *relaciones de producción* que vinculan dialécticamente al hombre con la naturaleza y con los otros hombres a través del trabajo. En cada momento de la evolución de la sociedad se puede distinguir entre las *fuerzas productivas* constituidas por las condiciones naturales y técnicas de la producción y el grado de divi-

sión del trabajo social, y el *modo de producción*, que es la forma en que se organizan la propiedad, las funciones y las clases sociales.

La economía patriarcal, esclavista, feudal y capitalista son los modos históricos de producción. Las fuerzas productivas y los modos de producción constituyen las realidades fundamentales (*infraestructura*) de toda sociedad y determinan su expresión ideológica (*superestructura*) en las instituciones jurídicas y políticas, filosofía, religión, etc. El incremento de las fuerzas productivas (progreso técnico, desarrollo demográfico) determina la superación del modo de producción, que a partir de un determinado momento deja de corresponder a la infraestructura. La contradicción es la condición del progreso, progreso que la clase dominante trata de impedir utilizando la ideología, pero el proceso objetivo termina por imponer la modificación de las relaciones de propiedad a través de la *revolución* **[18]**.

El análisis económico de Marx refleja una realidad (el sistema capitalista de producción y la alienación económica de los trabajadores) y tiene como arranque los planteamientos doctrinales del librecambismo (teoría del valor-trabajo, ley de bronce de los salarios e incremento no ganado). El punto de partida está en la existencia de una mercancía —el trabajo humano— cuyo precio, determinado por el costo de producción, es inferior al valor que puede crear por cuanto la fuerza de trabajo puede ser empleada durante más tiempo del necesario para reproducir su valor (*supertrabajo*) y la diferencia entre ambos valores —pagado y producido— constituye la *plusvalía* **[19]**.

En el proceso de producción se combinan cantidades distintas de *capital constante* (*c*), formado por la maquinaria, materias primas, etc. y de fuerza de trabajo o *capital variable* (*v*). La relación entre la plusvalía (*pl*) y el trabajo cuantifica el grado de explotación del trabajador o *cuota de plusvalía*, $pl' = \frac{pl}{v}$ La

cuota de beneficio relaciona la plusvalía y el capital total empleado ($C = c + v$) y su fórmula es $b' = \frac{pl}{c+v}$ y sustituyendo *pl* llegamos a $b' = pl' \frac{v}{c+v}$, fórmula que conduce a Marx a la teoría de la competencia capitalista, por cuanto la nivelación de precios en el mercado para un mismo producto, cualquiera que sea la composición orgánica ($\frac{c}{v}$) del capital que lo ha producido, determina la aparición de una *plusganancia*, que beneficia al empresario que utiliza mayor cantidad de capital constante. La plusganancia incita a los empresarios a una mejora general de la productividad, esto es, a incrementar el capital constante sobre el que se aplica trabajo **[20]**.

La transformación de la plusganancia en capital constituye la *acumulación* y el grado de acumulación está determinado por la tasa de plusvalía y la productividad de trabajo. La competencia impone la disminución del capital variable (mayor productividad) y provoca la aparición de una superpoblación relativa de mano de obra, el «ejército industrial de reserva» **[21]**, y ambos factores unidos determinan la ley general de la acumulación capitalista, en virtud de la cual cuanto mayor es el volumen de los medios de producción y la capacidad productora, la condición de la clase obrera resulta más precaria (*ley de la miseria creciente*) **[22]** hasta que llega un punto en que se produce la aparición de la *crisis de superproducción*, desde el momento que el aumento de la capacidad productiva no va acompañado de un aumento paralelo del consumo. Dada la tendencia al aumento de la productividad, las crisis capitalistas resultan inevitables y se resuelven mediante la destrucción de parte del capital constante, lo que no es suficiente para impedir que reaparezcan y con intensidad creciente a medida que transcurre el tiempo **[23]**.

La consecuencia de la alienación económica es la división de la sociedad en grupos antagónicos (lucha de clases), regidos

por un Estado, que no es sino una superestructura política, en que se expresa el dominio de una clase sobre las demás. El capitalismo burgués, que ha producido por primera vez en la historia la universalización del hombre, al crear relaciones entre toda la humanidad, ha simplificado al mismo tiempo la estructura social al reducirla a dos únicas clases: burgueses-propietarios y proletarios-despojados, llevando con ello la lucha de clases al paroxismo en virtud de las contradicciones económicas inherentes al modo capitalista de producción **[24]**.

En estas circunstancias el desequilibrio entre las fuerzas productivas y los modos de producción, responsable de las revoluciones, resulta tan radical que la revolución inevitable que se produzca tendrá un carácter social (*revolución comunista*), en la que el proletariado no sustituirá a la burguesía como clase dominante sino que pondrá fin a todo dominio de clase creando con ello la auténtica sociedad humana **[25]**. El proletariado una vez conocidas las leyes históricas de la evolución puede anticipar el proceso revolucionario mediante una lucha generalizada (parlamentaria, sindical, cultural) contra el poder de la burguesía, lucha en que estará dirigido por un partido político, dotado de una doctrina política irreprochable, que encabezará el movimiento universal del proletariado contra la burguesía (Asociación Internacional de Trabajadores) **[26]**. A pesar del carácter internacional del proletariado la revolución será nacional por lo mismo que es nacional el Estado que ha de destruir. Tras la conquista del poder se establece la *dictadura del proletariado*, que liquida toda oposición política y lleva a cabo «la expropiación de los expropiadores», socializando los bienes de producción y haciendo surgir una forma colectiva de propiedad, según el principio: *a cada uno según su trabajo* **[27]**. Finalmente, tras un período de duración indeterminada, se llegará a la sociedad comunista, en la que el desarrollo de la producción, unido a la desa-

parición de la apropiación individual, conducirá a una situación basada en la fórmula: *de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades*, creadora de la auténtica comunidad humana, en que la desaparición de todas las alienaciones hará surgir el reino de la libertad y con él la expresión más completa del ser personal, social, del hombre, momento en que se producirá la extinción del Estado, al perder su carácter de instrumento de opresión de clase para reducirse a simples funciones administrativas **[28]**.

Textos 18

18.1 UN PROGRAMA DE REFORMAS

Todos los hombres son hermanos.

Donde no existe la igualdad, la libertad es una mentira.

La sociedad sólo puede vivir por la desigualdad de las aptitudes y la diversidad de las funciones. Pero aptitudes superiores no deben conferir derechos mayores. Imponen deberes más altos.

He ahí el principio de la igualdad. La asociación es la forma necesaria de ella.

El objeto final de la asociación es llegar a la satisfacción de las necesidades intelectuales, morales y materiales de todos, mediante el empleo de sus aptitudes diversas y el concurso de sus fuerzas.

Los trabajadores han sido *esclavos*, han sido *siervos*, hoy son *asalariados*; es preciso tratar de hacerlos pasar al estado de *asociados*.

No puede alcanzarse este resultado más que por la acción de un poder democrático.

Un poder democrático es el que tiene la soberanía del pueblo por principio, el sufragio universal por origen, y, por objetivo, la realización de esta fórmula: Libertad, Igualdad, Fraternidad.

Los gobernantes en una democracia bien constituida sólo son los mandatarios del pueblo; deben ser responsables y revocables.

Las funciones públicas no son distinciones, no deben ser privilegios; son deberes.

Por tener todos los ciudadanos un derecho igual de concurrir al nombramiento de los mandatarios del pueblo y a la formación de la ley, es preciso, para que esta seguridad jurídica no sea ilusoria, que toda función pública sea retribuida.

La ley es la voluntad del pueblo formulada por sus mandatarios. Todos

deben obediencia a la ley; pero todos tienen el derecho de criticarla públicamente para que se la cambie si es mala.

La libertad de la prensa debe ser mantenida y consagrada como garantía contra los errores posibles de la mayoría y como instrumento de progreso del espíritu humano.

La educación de los ciudadanos debe ser común y gratuita. Corresponde al Estado su realización.

Todo ciudadano debe pasar por la educación militar. Nadie puede descargarse, mediante dinero, del deber de concurrir a la defensa de su país.

Corresponde al Estado tomar las iniciativas de las reformas industriales adecuadas y lograr una organización del trabajo que eleve a los trabajadores desde la condición de asalariados a la de asociados.

Debe sustituirse la organización del crédito individual por la del crédito del Estado. El Estado, hasta que los proletarios sean emancipados, debe ser el banquero de los pobres.

El trabajador tiene el mismo título que el soldado al reconocimiento del Estado. Al ciudadano vigoroso y saludable, el Estado le debe trabajo; al anciano y al enfermo, le debe ayuda y protección.

Programa de *La Réforme* (1848).

Libertad de asociación **18.2**

1. Que es evidente que en Inglaterra, Escocia e Irlanda se han desarrollado asociaciones de trabajadores, a menudo de grandes dimensiones, con el fin de elevar y conservar sus salarios, de regular sus horas de trabajo, y de imponer restricciones a sus patronos, respecto a los aprendices u otras personas a quienes aquéllos consideraban útil emplear; y que, en el momento en que fue real esa evidencia, se pudo comprobar que las asociaciones existían y que se hacían presentes mediante huelgas y suspensiones de trabajo; y que las leyes no han sido hasta el presente eficaces para impedir tales asociaciones.

2. Que han tenido lugar serios atentados contra la paz y otros actos de violencia, mediante huelgas de los obreros, a menudo durante períodos muy largos, derivadas precisamente de la existencia de estas asociaciones de trabajadores, que han traído como consecuencia pérdidas para patronos y obreros, y un perjuicio considerable a la comunidad.

3. Que los patronos se han unido y asociado a menudo para rebajar los salarios de sus obreros y para resistir sus peticiones de aumento, y para regular sus horas de trabajo; y a veces para despedir a trabajadores que no están de acuerdo con las condiciones que se les ofrecen; todo lo cual ha traído como consecuencia suspensiones de trabajo, motines y actos de violencia.

4. Que se han llevado a cabo frecuentemente procesos contra los trabajadores, muchos de los cuales han sufrido períodos más o menos largos de encarcelamiento por asociarse y conspirar para tratar de elevar sus salarios, o para impedir su reducción y para regular sus horas de trabajo.

5. Que se han elevado varias instancias al Comité en el sentido de exigir un proceso contra los patronos que se asocian para reducir los salarios y para regular las horas de trabajo; pero que no consta que en virtud de ninguna de ellas se haya castigado a ningún patrón por tal delito.

6. Que las leyes no solamente no se muestran eficaces para impedir la asociación tanto de patronos como de obreros; sino que, por el contrario, en opinión de una mayoría de ambos grupos, tienen una tendencia a producir una irritación y odios mutuos, a dar un carácter violento a las asociaciones, y a hacerlas altamente peligrosas para la paz de la comunidad.

7. Que es opinión de este Comité que patronos y obreros deben quedar libres de tales restricciones, en lo que se refiere a los salarios y horas de trabajo, y se les debe permitir una completa libertad para realizar entre ellos los acuerdos que mutuamente estimen oportunos.

8. Que, por tanto, las leyes que interfieren estas relaciones particulares entre patronos y obreros, deben abolirse; y que también el derecho común para el cual todo acuerdo pacífico de patronos u obreros puede considerarse como una conspiración, debe transformarse.

9. Que el Comité lamenta encontrarse con el hecho de que sociedades, legalmente calificadas como sociedades benéficas, constituyen frecuentemente la capa, bajo la que se recaudan fondos de ayuda para asociaciones y huelgas, acompañados de actos de violencia e intimidación; y sin recomendar ninguna medida específica, desea llamar la atención de la Cámara hacia la frecuente perversión de estas instituciones de lo que constituyen sus explícitos y legítimos objetivos.

10. Que la práctica de resolver las discusiones mediante un arbitraje entre patronos y obreros se ha visto acompañada de buenos resultados; y es deseable que las leyes que dirigen y regulan el arbitraje se consoliden, perfeccionen y se apliquen a todas las industrias.

11. Que es absolutamente necesario, después de abolir las leyes de asociación, dar tal ley que pueda eficazmente, y mediante un proceso rápido, castigar a obreros y trabajadores, que mediante amenazas, intimidación, o actos de violencia traten de interferir la absoluta libertad que debe permitirse a cada una de las partes de emplear su trabajo o capital de la manera que estime más ventajosa

Report of the Committee on Artisans and Machinery (1824), *apud* Cole y Filson: *British working class movements*, pp. 178-80.

18.3 La cooperativa

Nueva y gran Cooperación, que suministra amplia seguridad para tu subsistencia cómoda y abundante; ayuda durante tu enfermedad o pérdida de empleo, y, en la ancianidad, para la educación y formación moral de tus hijos;

su instrucción en el conocimiento útil y en un empleo productivo; y permanente ayuda para su vida en el caso de la muerte de sus padres.

La *Sociedad Cooperativa y Económica* de Londres, establecida para los objetivos arriba expuestos en enero de 1821, ha llevado ahora a la práctica los principios de su asociación y está haciendo progresos muy satisfactorios hacia su realización completa.

Los medios mediante los cuales la sociedad logra sus objetivos, las ventajas de que ya goza o se propone conseguir y la naturaleza de su constitución son como sigue:

MEDIOS

I. Las familias contribuyen a un fondo común para la provisión de las subsistencias, a precios al por mayor y en los mejores mercados, en proporción al número de individuos de cada familia respectiva, de acuerdo con la siguiente escala:

					l,	*ch,*	*p*	
Un hombre,	su mujer,	y	cinco	hijos.	1.	2.	6	por semana
"	"		cuatro	"	1.	0.	3	"
"	"		tres	"		18.	1/2	"
"	"		dos	"		17.	1	"
"	"		uno	"		16.	3 1/2	"
"	"		sin	"		14.	5	"

La escala mencionada se refiere exclusivamente a la renta y el vestido; pero incluye cualquier otro desembolso y la educación de los niños.

II. Las familias desayunan, comen, etc., juntas en mesas corridas; y por las tardes se divierten hablando, leyendo, escuchando lecturas, música, etc., en la sala común. Los individuos, sin embargo, tienen completa libertad, en cualquier caso, para tomar sus comidas y pasar sus horas libres en sus apartamentos privados.

III. Los deberes domésticos de las mujeres se realizan mediante un sistema de ayuda, que disminuye sensiblemente el trabajo, y permite a aquéllas emplearse provechosamente o pasar una considerable parte de su tiempo libre en otras ocupaciones y diversiones. Así la preparación de la comida para todas las familias, al realizarse de una sola vez y en un solo fuego, ocupa comparativamente una pequeña porción de tiempo y se hace de una manera mucho más adecuada de lo que sería posible a cada una de las familias; una ventaja semejante se consigue en los restantes aspectos de la economía doméstica, tales como limpieza, lavado, recogida de la ropa, etc. Esta economía de tiempo también permite a un cierto número de mujeres ahorrarlo de sus ocupaciones habituales, y tener así bajo su constante vigilancia a los chicos, asegurándoles la mejor atención posible a su salud, comodidad y formación.

IV. Las mujeres que no se ocupan en los deberes de la economía doméstica y en el cuidado de los niños, se emplean durante una pequeña parte del

día en un trabajo en el que obtienen algún beneficio para el conjunto de la sociedad. Los chicos mayores están también empleados durante seis horas al día para el provecho común, y se les instruye cuidadosamente en los principios del cristianismo, y en una o más ramas de alguna actividad útil. El resto de su tiempo lo ocupan en su educación, y en los deportes que, bajo el cuidado de sus vigilantes, sean adecuados a su edad. Cuando un niño está empleado seis horas al día, se reduce a sus padres la prestación como si tuvieran un hijo menos en la familia.

V. El fondo acumulado por el empleo de las mujeres y niños, por el excedente de la escala de gastos de vida, y por los negocios de la sociedad, será empleado en proporcionar trabajo adecuado a los miembros por cuenta de la misma, y, tan pronto como sea posible, se invertirá una suma adecuada en edificios, para la residencia de los miembros. El total de la sociedad, mediante el capital adquirido merced a las varias formas de acumulación, se empleará gradualmente en su propio beneficio, en cuyas rentas cada familia asociada tendrá una participación igual, y, mediante el cual, la sociedad podrá asegurar a sus miembros contra la pérdida de su empleo, la enfermedad o cualquier otra causa, y a sus familias de la normal miseria y estrechez consiguiente a la muerte de los padres. Los huérfanos de la sociedad serán de todas maneras tratados de la misma forma que los niños de los miembros supervivientes. Los beneficios de la sociedad permitirán también reducir gradualmente los gastos de subsistencia, o que el vestido y renta de los miembros sean suministrados al margen del fondo.

VI. La sociedad tiene ya sus propios zapateros y sastres y pronto podrá bastarse a sí misma en cualquier trabajo. También puede ahora rápidamente realizar para el público, en la forma mejor y más barata cualquier encargo de escultura y dorado, pinturas en terciopelo, botas y zapatos, trajes de caballero y adornos para sombreros de señora.

The Economist (1822) *apud* COLE Y FILSON: *British working class movements,* pp. 207-9.

18.4 EL SINDICATO

Los objetivos de la Unión Nacional son: 1. Aprovechar cualquier oportunidad, en el progreso de la sociedad, para asegurarse, gradualmente, las premisas especificadas en la precedente Declaración de los Derechos del Hombre.

2. Obtener para el trabajador, al margen de leyes injustas y parciales, el valor total de su trabajo, y la libre disposición del producto de su labor.

3. Apoyar, como las circunstancias lo aconsejen, por todos los medios justos, toda oposición racional y legítima hecha por las sociedades de trabajadores (cuando tales sociedades pertenezcan a la Unión), contra la asociación y tiranía de los patronos y jefes de las empresas; siempre que éstos traten injustamente de reducir los sueldos o establezcan procedimientos contra los trabajadores; el

carácter de cuyos procedimientos, a juicio de la Unión, será considerado vejatorio y opresivo.

4. Obtener para la Nación una reforma efectiva de la Cámara de los Comunes del Parlamento británico. Las bases de esta reforma serán parlamentos anuales, extensión del sufragio a todo adulto masculino, el voto por papeleta y, especialmente, la supresión de la calidad de propietario para los miembros del Parlamento; esta Unión está convencida de que hasta que los hombres inteligentes procedentes de las clases productivas y útiles de la sociedad no posean el derecho de sentarse en la Cámara de los Comunes del Parlamento para representar el interés del pueblo trabajador, no se habrá conseguido una debida justicia en la legislación.

5. Inquirir, consultar, considerar, discutir y determinar respecto a los derechos y libertades de la clase obrera y respecto a los medios más justos y eficaces de asegurar cada uno de tales derechos.

6. Preparar peticiones, súplicas y protestas a la corona, y a las dos o a cada una de las Cámaras del Parlamento, para la defensa de los derechos públicos, la repulsa de las malas leyes, y la redacción de un código sabio y comprensivo de todas las leyes buenas.

7. Promover la paz, la unión y la concordia entre todas las clases del país, y guiar y dirigir la conciencia pública hacia actividades comunes pacíficas y legítimas; en lugar de permitir el desgaste de su fuerza en esfuerzos inútiles, inconstantes e inconexos.

8. Reunir y organizar la expresión pacífica de la opinión pública, y llevarla a influir en las Cámaras del Parlamento en una forma justa y eficaz.

9. Concentrar en un solo foco todo conocimiento de moral y de economía política, de modo que todas las clases de la sociedad puedan ser iluminadas por su radiación; la Unión Nacional es consciente plenamente de que la sumisión del pueblo al desgobierno y opresión se deriva de la ausencia de un profundo conocimiento moral y político en la masa de la comunidad.

10. Impedir todo procedimiento privado o secreto, toda ocultación de cualquiera de los objetivos de la Unión, y facilitar a cualquier persona investida de autoridad legal un completo, libre y constante acceso a todos los libros, documentos, reglas y procedimientos de la Unión.

Penny Papers for the People, apud Cole y Filson: *British working class movements,* pp. 228-9.

«Ventajas de la economía societaria» 18.5

Mientras tanto, nuestros sabios nos ensalzan la unidad de acción, pero, ¿qué unidad pueden ver en esta división industrial, en esta cacofonía antisocial? ¿Cómo tardan tres mil años en proponer el principio de que es la asociación y no la división la que está destinada al hombre y que, en tanto que se ignore la teoría de la asociación doméstica, el hombre no habrá alcanzado su destino

Para apreciar la justeza de este principio, reflexionemos sobre la inmensidad de conocimientos que exige la agricultura y sobre la imposibilidad en que se encuentra el aldeano de reunir ni siquiera la veinteava parte de los medios que constituirían el agrónomo perfecto; sería preciso que a grandes capitales pudiese agregar los conocimientos diseminados entre cien personas sabias y doscientos expertos consumados; sería preciso, además, hacer inmortal al agrónomo dotado de los numerosos conocimientos que se ven hoy esparcidos entre trescientos teóricos y prácticos. Si el propietario de que se trata muriera sin tener un sucesor de igual talento muy pronto se verían periclitar las disposiciones que hubiera adoptado y al cantón declinar rápidamente.

Es sólo en la asociación donde podrán reunirse a perpetuidad los talentos y los capitales cuyo concurso acabo de suponer. La asociación, es pues, el único modo sobre el que haya podido especular el Creador, porque suponiéndola aplicada a cantones de unos mil quinientos habitantes, acumulará en cada cantón esta masa de conocimientos que se perpetuarán por transmisión corporativa. Un hijo no hereda los conocimientos de su padre, pero en un cantón de mil quinientos habitantes habrá sujetos aptos para heredar el talento de los societarios hábiles en la escuela en que sean formados. Estas transmisiones de talentos son una propiedad inherente a la "serie pasional", disposición que describiré más adelante y que reina en todas las partes industriales del estado societario.

Cuanto más se diserta sobre esta hipótesis de asociación más se convence uno que en la agricultura civilizada, la división doméstica es un contrasentido del destino humano y que es necesario buscar el secreto de asociar a masas numerosas, ya que las pequeñas no pueden elevarse hasta las disposiciones de la economía superior, ni reunir la variedad de conocimientos que exigiría la perfección de cada rama de cultura y de manutención.

He hecho entrever la irreflexión de treinta siglos de sabiduría que descuidaron la búsqueda del procedimiento societario al fin descubierto.

Vamos a razonar sobre su propiedad principal que es la atracción industrial, propiedad por medio de la cual se superarán todos los obstáculos que durante todo el tiempo han estancado a la ciencia.

Hasta ahora la política y la moral han fracasado en su proyecto de hacer amar el trabajo y se ve cómo los asalariados y toda la clase popular se inclina cada vez a la ociosidad; se les ve en las ciudades añadir al paro del domingo el del lunes, trabajar sin ardor, lentamente y con disgusto.

Para encadenarles a la industria no se conocen, tras la esclavitud, otros medios que el temor del hambre y de los castigos; siendo, sin embargo, la industria el destino que nos ha sido asignado por el Creador, no puede pensarse que quiera llevarnos a ella por la violencia y que no haya sabido poner en juego algún resorte más noble, algún incentivo capaz de transformar los trabajos en placer.

Sólo Dios está investido del poder de distribuir la atracción; quiere conducir el Universo y las criaturas sólo por la atracción, y, para fijarnos al trabajo agrícola y manufacturero, ha compuesto un sistema de atracción industrial que,

una vez organizado, difundirá una gran cantidad de atractivos sobre las funciones del cultivo y la manufactura; pondrá en ellos incentivos más seductores quizá que los que hoy representen los festines, bailes y espectáculos; es decir, que en el estado societario, el pueblo encontrará tanto atractivo y estímulo en sus trabajos que no consentirá en abandonarlos por una oferta de festines, bailes y espectáculos a celebrar durante las horas de las sesiones industriales.

El trabajo societario, para ejercer una atracción tan fuerte sobre el pueblo, deberá diferir por completo de las formas repugnantes que nos lo hacen tan odioso en el estado actual. Será preciso que la industria societaria, para que llegue a ser atrayente, cumpla las siete condiciones siguientes:

1. Que cada trabajador sea asociado, retribuido por dividendo y no por salario;

2. Que cada uno, hombre, mujer o niño, sea retribuido en proporción a las tres facultades, capital, trabajo y talento;

3. Que las sesiones industriales sean variadas unas ocho veces por día ya que el entusiasmo no se puede sostener más de hora y media o dos horas en el ejercicio de una función agrícola o manufacturera;

4. Que sean ejercidas en compañía de amigos reunidos espontáneamente, excitados y estimulados por rivalidades muy activas;

5. Que los talleres y cultivos presenten al obrero los cebos de la elegancia y la limpieza;

6. Que la división del trabajo sea llevado a un grado superior con el fin de afectar cada sexo y cada edad a las funciones que les son convenientes;

7. Que en esta distribución cada uno, hombre, mujer o niño, goce plenamente del derecho al trabajo o derecho a intervenir en todo tiempo en tal o cual rama de trabajo que convenga en elegir, siempre que justifique su probidad y aptitud.

En fin, que el pueblo goce en este nuevo orden de una garantía de bienestar, de un mínimo suficiente para el tiempo presente y futuro y que esta garantía le libre de toda inquietud para él y los suyos.

Todas estas propiedades se encuentran reunidas en el mecanismo societario cuyo descubrimiento hago público y, puesto que me comprometo a demostrarlas con todo detalle en el curso de esta obra, podemos previamente disertar sobre la hipótesis de atracción industrial que implica ese mecanismo.

He dicho antes que bastará sola a levantar todos los obstáculos que han paralizado, desde hace tres mil años, el genio social; juzguemos de ello por tres problemas de los cuales podrán deducirse todos los demás:

1.º *Extirpar la indigencia.* Esta nace en gran parte de la holgazanería; pero cuando el pueblo encuentre en la industria un aliciente tan poderoso como el que hoy representan los festines, la holgazanería no podrá existir más; se transformará en arrebato industrial cuyo producto bastará ampliamente para extirpar la indigencia.

2.º *Prevenir las discordias.* Estas nacen en su mayor parte de la pobreza;

ahora bien, si se ha probado que la asociación y la atracción industrial tienen la facultad de elevar el producto al triple, cegarán la principal fuente de las discordias, que es la pobreza.

3.º *Garantizar el mínimo al pueblo.* El medio para ello radica en el enorme producto que proporcionará el régimen societario; haciendo atractivo el trabajo hace desaparecer el peligro que representaría en el estado actual el garantizar al pobre una subsistencia que sería para él un estímulo para la holgazanería, pero no habrá ningún riesgo en adelantarle un mínimo de 400 francos cuando se sepa que debe producir 600 por lo menos, dedicándose a un trabajo que se ha convertido en placer y se ha metamorfoseado en fiestas permanentes.

De este modo, todas las bondades se derivan a la vez de esta propiedad de atracción industrial de la que goza el orden societario; dicha propiedad reposa sobre una disposición completamente desconocida entre nosotros y que describiré con el nombre de serie pasional unitaria o serie contrastada, rivalizada, eslabonada. Esta operación, de donde nacen tantas maravillas sociales, hubiera podido ser descubierta desde los primeros tiempos de la civilización si se hubiese meditado algo sobre el mecanismo societario, pero una negligencia inexcusable ha retrasado su invención.

FOURIER: *La armonía universal y el Falansterio* (1804).

He concluido la obra que me había propuesto; la propiedad está vencida: ya no se levantará jamás. En todas partes donde este libro se lea, existirá un germen de muerte para la propiedad; y allí más pronto o más tarde desaparecerán el privilegio y la servidumbre. Al despotismo de la voluntad sucederá el reinado de la razón. ¿Qué sofistas ni qué prejuicios resistirán ante la sencillez de estas proposiciones?

I. La *posesión* individual es la condición de la vida social. Cinco mil años de propiedad lo demuestran: la *propiedad* es el suicidio de la sociedad. La posesión está en el derecho; la propiedad está contra el derecho. Suprimir la propiedad conservando la posesión y, con esta sola modificación, habréis cambiado por completo las leyes, el gobierno, la economía, las instituciones: habréis eliminado el mal de la tierra.

II. Siendo igual para todos el derecho de ocupación, la posesión variará con el número de poseedores: la propiedad no podrá constituirse.

III. Siendo también igual para todos el efecto del trabajo, es imposible la formación de la propiedad por la explotación ajena y por el alquiler.

IV. Todo trabajo humano es resultado necesario de una fuerza colectiva; la propiedad, por esa razón, tiene que ser colectiva e indivisa. En términos más concretos, el trabajo destruye la propiedad.

V. Siendo toda capacidad de trabajo, así como todo instrumento para el mismo, un capital acumulado, una propiedad colectiva, la desigualdad de remuneración y de fortuna, so pretexto de desigualdad de capacidades, es injusticia y robo.

VI. El comercio tiene por condiciones necesarias la libertad de los contratantes y la equivalencia de los productos cambiados. Ahora bien, teniendo el valor por expresión la suma de tiempo y de gastos que cuesta cada producto y siendo la libertad inviolable, los trabajadores han de ser necesariamente iguales en salarios, como lo son en derechos y deberes.

VII. Los productos sólo se adquieren mediante productos; por tanto, siendo condición de todo cambio la equivalencia de los productos, el lucro es imposible e injusto. Aplicad este principio elemental de economía y desaparecerán el pauperismo, el lujo, la opresión, el vicio, el crimen y el hambre.

VIII. Los hombres están asociados por la ley física y matemática de la producción antes de estarlo por su consentimiento: Por consiguiente, la igualdad de condiciones es de justicia, es decir, de derecho social, de derecho estricto; el efecto, la amistad, la gratitud, la admiración, corresponden al derecho equitativo o proporcional.

IX. La asociación libre, la libertad, que se limita a mantener la igualdad en los medios de producción y la equivalencia en los cambios, es la única forma posible de sociedad, la única justa, la única verdadera.

X. La política es la ciencia de la libertad. El gobierno del hombre por el hombre, cualquiera que sea el nombre con que se disfrace, es tiranía; el más alto grado de perfección de la sociedad está en la unión del orden y de la anarquía.

La antigua civilización ha llegado a su fin, la faz de la tierra va a renovarse bajo un nuevo sol. Dejemos pasar una generación, dejemos morir en el aislamiento a los antiguos prevaricadores: La tierra santa no cubrirá sus huesos. Si la corrupción del siglo te indigna, si el deseo de justicia te enaltece, si amas la patria, si el interés de la humanidad te afecta, abraza, lector, la causa de la libertad. Abandona tu egoísmo, húndete en la ola popular de la igualdad que nace; en ella tu alma purificada hallará energías desconocidas; tu carácter débil se fortalecerá con valor indomable; tu corazón rejuvenecerá. Todo cambiará de aspecto a tus ojos, iluminados por la verdad; nuevos sentimientos despertarán en ti ideas nuevas. Religión, moral, arte, idioma, se te representarán bajo una forma más grande y más bella y, seguro de tu fe, saludarás la aurora de la regeneración universal.

PROUDHON: *Qu'est-ce que la propriété* (1840).

EL SAINTSIMONISMO 18.6

P.—¿Qué es un industrial?

R.—Un industrial es un hombre que trabaja en producir o en poner al alcance de la mano de los diferentes miembros de la sociedad uno o varios medios materiales de satisfacer sus necesidades o sus gustos físicos; de esta forma, un cultivador que siembra trigo, que cría aves o animales domésticos, es un industrial; un aperador, un herrero, un cerrajero, un carpintero, son industriales, un fabricante de zapatos, de sombreros, de telas, de paños, de cachemiras, es

igualmente un industrial; un negociante, un carretero, un marino empleado a bordo de los buques mercantes, son industriales. Todos los industriales reunidos trabajan para producir y poner al alcance de la mano de todos los miembros de la sociedad todos los medios materiales para satisfacer sus necesidades o sus gustos físicos, y forman tres grandes clases que se llaman los agricultores, los fabricantes y los negociantes.

P.—¿Qué rango deben ocupar los industriales en la sociedad?

R.—La clase industrial debe ocupar el primer rango, por ser la más importante de todas, porque puede prescindir de todas las otras, sin que éstas puedan prescindir de aquélla; porque subsiste por sus propias fuerzas, por sus trabajos personales. Las otras clases deben trabajar para ella, porque son creación suya y porque les conserva su existencia; en una palabra: realizándose todo por la industria, todo debe hacerse para la industria. (...)

P.—Pasemos a la consideración del porvenir. Decidnos claramente ¿cuál será, en definitiva, el destino político de los industriales?

R.—Los industriales se constituirán en la primera clase de la sociedad; los más importantes de entre los industriales se encargarán, gratuitamente, de dirigir la administración de la riqueza pública: ellos serán quienes hagan la ley y quienes marcarán el rango que las otras clases ocuparán entre ellas; concederán a cada una de ellas una importancia proporcional a los servicios que cada una haga a la industria. Tal será, inevitablemente, el resultado final de la actual revolución; y cuando se obtenga este resultado, la tranquilidad quedará completamente asegurada, la prosperidad pública avanzará con toda la rapidez posible, y la sociedad disfrutará de toda la felicidad individual y colectiva a la que la naturaleza humana puede aspirar.

Esta es nuestra opinión sobre el porvenir de los industriales y sobre el de la sociedad; y ahora presento las consideraciones sobre las cuales fundo este criterio:

1.º La recapitulación del pasado de la sociedad nos ha probado que la clase industrial había adquirido importancia de forma continuada, mientras que las otras la habían perdido continuamente; de ahí podemos sacar la conclusión de que la clase industrial debe acabar por constituirse en la más importante de todas.

2.º El simple sentido común ha depositado en todos los individuos el razonamiento siguiente: los hombres, habiendo trabajado siempre en pro de la mejora de su destino, siempre han tendido hacia una meta: el establecimiento de un orden social en la cual la clase ocupada en las tareas más útiles sea la más considerada, y es precisamente dicha meta la que, necesariamente, acabará por alcanzar la sociedad.

3.º El trabajo es la fuente de todas las virtudes; los trabajos más útiles deben ser los más considerados; por ello, tanto la moral divina como la humana llaman a la clase industrial para desempeñar el primer papel en la sociedad.

4.º La sociedad se compone de individuos; el desarrollo de la inteligencia

social no puede ser otro que el de la inteligencia individual elevado a una escala mayor. Si se observa el curso que sigue la educación de los individuos, advertimos que en las escuelas primarias predomina la acción de gobernar; y en las escuelas de categoría superior, se advierte que la acción de gobernar a los niños disminuye continuamente en intensidad, mientras que la enseñanza desempeña un papel de creciente importancia: lo mismo ha sido para la educación de la sociedad; la acción militar, es decir, la acción feudal, tuvo que ser la más fuerte en su origen; pero ha decrecido continuamente, al tiempo que la acción administrativa ganaba importancia; y el poder administrativo, necesariamente, debe acabar por dominar al poder militar.

Los militares y los legistas deben acabar por estar a las órdenes de los hombres más capacitados para la administración; porque una sociedad ilustrada no necesita ser administrada; porque en una sociedad ilustrada la fuerza de las leyes y la de los militares para hacer obedecer la ley no deben ser empleadas más que contra aquellos que pretendiesen trastornar la administración. Las concepciones, directrices de la fuerza social deben ser producidas por los hombres más capacitados en administración. Ahora bien, los más importantes de entre los industriales, habiendo sido quienes han dado pruebas de una mayor capacidad en lo administrativo, ya que merced a su capacidad en ello deben la importancia que han adquirido, son los que, en definitiva, serán necesariamente encargados de la dirección de los intereses sociales.

SAINT-SIMON: *Catecismo político de los industriales* (1824).

EL FALANSTERIO **18.7**

Para una asociación de 1.500 a 1.600 personas se necesita un terreno de una buena legua cuadrada, o sea, una superficie de seis millones de toesas cuadradas (no olvidemos que bastará la tercera parte para la forma simple).

El lugar debe estar provisto de una buena corriente de agua, cortado por colinas y ser adecuado para cultivos variados, situado junto a un bosque y no muy alejado de una gran ciudad, pero lo suficiente para evitar a los importunos. (...)

Se reunirán de 1.500 a 1.600 personas, gradualmente desiguales en forma, edad y carácter, así como en conocimientos teóricos y prácticos; se procurará que haya en esta reunión la mayor variedad posible, porque, cuanto más variedad exista en las pasiones y facultades de cualquier género de los societarios, más fácil será armonizarlos en poco tiempo.

Se deberán reunir, pues, en este cantón de ensayo todos los trabajos de cultivo posible, incluso los de invernaderos calientes o frescos; se agregará, para el ejercicio del invierno y de los días de lluvia, tres manufacturas accesorias al menos, aparte diversas ramas prácticas en la ciencia y en las artes, independientemente de las escuelas. Se adaptará una serie al ejercicio de cada rama, la cual establecerá entre sus sectarios divisiones por géneros, por grupos de especies, de acuerdo con las instrucciones dadas en el primer tomo.

Se deberá, ante todo, decidir sobre la valoración de los capitales aportados

mediante acciones: tierras, materiales, rebaños, instrumentos, etc. Puede que sea este asunto uno de los primeros de que habría que ocuparse; pero me parece mejor tratarlo posteriormente. Limitémonos a afirmar que todas estas inversiones estarán representadas por acciones transmisibles y cupones de acciones. Dejemos de lado estas cuentas minuciosas y disertemos preferentemente sobre los problemas de política de atracción.

Una gran dificultad que superar en la Falange de ensayo será la de llegar a formar los nudos de mecánica superior o vínculos colectivos de las series, antes que termine la buena estación. Será necesario, antes de la llegada del invierno, conseguir que se vincule pasionalmente la masa de los societarios, integrarlos en la Falange y, sobre todo, conseguir el acuerdo perfecto en los repartos del beneficio en razón de las tres facultades: *capital, trabajo, talento.*

Esta dificultad será mayor en los países del norte que en los del mediodía, dada la diferencia de ocho a cinco meses en el tiempo de ejercicio agrícola. (...)

Deberá contar, como cultivadores y manufactureros, al menos con las siete octavas partes de sus miembros; el excedente estará compuesto por capitalistas, sabios y artistas, que no serán necesarios en el pequeño ensayo de armonía simple, limitado a ochenta o cien familias de aldeanos y artesanos. Se entiende que estamos especulando sobre la forma compuesta de 1.500 a 1.600 societarios, forma que es necesario explicar primero, antes de descender a la simple, puesto que ésta es una reducción de la compuesta. (...)

Al preparar las plantaciones y talleres de la Falange de ensayo será necesario prever y estimar aproximadamente la dosis de atracción que debe despertar cada rama industrial. Por ejemplo, se sabe que el ciruelo atrae mucho menos que el peral; se plantarán, pues, menos ciruelos que perales. La dosis de atracción será la única regla a seguir en cada rama de industria agrícola y manufacturera.

Los economistas razonarán de diferente modo y afirmarán en principio que se deberá cultivar lo que produzca un mayor rendimiento, forzando la dosis de los objetos más productivos. La Falange de ensayo debe guardarse de este error, debe tener una política diferente de aquellas que la sigan; cuando todas las regiones pasen a la armonía y se organicen combinadamente, no hay duda de que será necesario proporcionar los cultivos a las conveniencias del interés y de la atracción; pero en el cantón de ensayo hay un fin totalmente distinto que alcanzar, se trata de conseguir que trabaje una masa de 15 a 16.000 personas por pura atracción y, si se sospechara que los cardos y zarzas atraerían más activamente al trabajo que los huertos y las flores, sería preciso abandonar huertos y flores y preferir cardos y zarzas en el cantón de prueba.

Efectivamente, una vez que haya alcanzado sus dos objetivos, atracción industrial, y equilibrio pasional, contará con bastantes medios para extender su industria a los objetos útiles que fueron descuidados en el ensayo. Sus fuerzas serán, por otra parte, dobladas una vez que los cantones de la vecindad sean organizados en armonía y una vez que toda la región pueda intervenir en el mecanismo de atracción. Será preciso, pues, en el campo de ensayo, dedicarse

únicamente a crear la atracción industrial sin tener en cuenta los productos sobre los cuales se ejerza.

FOURIER: *Traité de l'association domestique-agricole* (1822).

LOS TALLERES SOCIALES 18.8

Proyecto para la organización del trabajo

Se considerará al gobierno como el regulador supremo de la producción y se le investirá, para realizar su tarea, de un gran poder.

Dicha tarea consistirá en servirse de la propia arma de la competencia para hacer desaparecer la competencia.

El gobierno impondrá un empréstito, cuyo producto se destinará a la creación de *talleres sociales* en los ramos más importantes de la industria nacional.

Dado que tal creación exige una inversión de capital considerable, el número de los primeros talleres será forzosamente limitado; pero, en virtud de su propia organización, como tendrá ocasión de verse más adelante, gozarán de una fuerza expansiva inmensa.

Supuesto que el gobierno será el único fundador de *talleres sociales*, será él quien establecerá los estatutos; la redacción de los mismos, tras deliberación y votación por la representación nacional, tendrá forma y fuerza de ley.

Todos los obreros que ofrezcan garantías de moralidad serán invitados a ofrecer su trabajo en los *talleres sociales* hasta igualar la suma del capital reunido al comienzo para la compra de los instrumentos de trabajo.

Pese a que la educación falsa y antisocial en que crece la generación actual hace difícil que nadie tenga en cuenta otro motivo de emulación y estímulo que el aumento de retribución, los salarios serán iguales, hasta que una educación completamente nueva cambie las ideas y costumbres.

Tras el establecimiento de los *talleres sociales*, el gobierno regulará, durante el primer año, la jerarquía de las funciones. Después del primer año se procederá de modo completamente distinto. Una vez que los trabajadores hayan podido apreciarse entre sí y se interesen todos por igual, como se verá, en el éxito de la asociación, la jerarquía será resultado del principio electivo.

Todos los años se realizará el balance del beneficio neto, del que se harán tres partes; una a repartir en porciones iguales entre los miembros de la asociación; otra que será destinada: 1) Al mantenimiento de los ancianos, los enfermos y los impedidos; 2) Al alivio de las crisis que puedan pesar sobre otras industrias, puesto que todas se deben ayuda y socorro; la tercera, finalmente, se destinará a proporcionar instrumentos de trabajo a quienes quisieren formar parte de la asociación, de manera que ésta pueda extenderse indefinidamente.

En cada una de esta asociaciones, constituidas en las industrias que pueden ejercerse en gran escala, podrán ser admitidos quienes se dedican a profesiones que por su propia naturaleza tienden a desparramarse y localizarse. Cada taller social podrá estar compuesto de profesiones diversas, agrupadas en torno a una

gran industria, considerándose cada uno como parte diferente de un mismo todo, rigiéndose por las primeras leyes y participando de las mismas ventajas.

Todo miembro del taller social tendrá el derecho de disponer de su salario según su conveniencia, pero la evidente economía y la excelencia incontestable de la vida comunitaria no tardarían en hacer de la asociación de los trabajos, la asociación voluntaria de las necesidades y de los placeres.

Se invitará a los capitalistas a la asociación para la inversión de sus capitales, por los que cobrarán un interés, garantizado en el presupuesto, pero sin participar en los beneficios, como no fuera en calidad de trabajadores.

L. Blanc: *Organisation du travail* (1840).

18.9 New Lamarck

Toda sociedad que existe actualmente, como todas las que la historia recuerda, se ha formado y gobernado en la creencia de las nociones siguientes, establecidas como *primeros principios*:

1.º Que todo individuo tiene capacidad para formar su propio carácter.

De aquí los distintos sistemas conocidos con el nombre de religión, códigos de leyes, y castigos. De aquí también la oposición mutua mantenida por individuos y naciones.

2.º Que los afectos están ordenados por el individuo.

De aquí la insinceridad y la degradación del carácter. De aquí las miserias de la vida doméstica, y más de la mitad de todos los crímenes de la humanidad.

3.º Que es necesario que una gran proporción de la humanidad persista en la ignorancia y la pobreza, con el fin de asegurar a la parte restante el grado de felicidad de que goza ahora.

De aquí, una contradicción en los objetivos de los hombres, una oposición general entre los individuos a los intereses de los demás, y los efectos necesarios de tal sistema: ignorancia, pobreza y vicio.

Los hechos prueban sin embargo:

1.º Que el carácter está universalmente formado *para*, y no *por*, el individuo.

2.º Que a la humanidad puede dársele *cualquier* clase de hábitos y sentimientos.

3.º Que los afectos *no* están bajo el control del individuo.

4.º Que todo individuo puede llegar a producir mucho más de lo que pueda consumir, en tanto disponga de tierra suficiente.

5.º Que la naturaleza proporciona medios mediante los cuales puede mantenerse en cualquier ocasión la población en el estado adecuado para suministrar la mayor felicidad a cada individuo sin sombra de vicio o miseria.

6.º Que cualquier comunidad puede ordenarse, según una combinación

adecuada de los principios antedichos, de tal manera que no solamente destierre el vicio, la pobreza y, en gran medida, la miseria del mundo, sino que también coloque a *todo* individuo bajo circunstancias en que pueda gozar de felicidad más permanente de la que podría dar a *ciertos* individuos el sistema de principios que hasta aquí ha regulado la sociedad.

7.º Que todos los principios fundamentales sobre los que la sociedad se ha fundado hasta ahora son erróneos, y pueden demostrarse como contrarios a los hechos. Y

8.º Que el cambio que siguiera al abandono de aquellos erróneos principios que traen la miseria al mundo, y la adopción de los principios de la verdad, desplegando un sistema que removiera y excluyera para siempre esa miseria, podría llevarse a cabo sin la más mínima afrenta a ningún ser humano.

Este es el plan, éstos son los datos, sobre los que la sociedad dentro de poco podrá ser reestructurada; por la simple razón que resultará evidente que repercutirá en el interés inmediato y futuro de todo el que preste gradualmente su ayuda a reformar la sociedad sobre esta base. Digo *gradualmente* porque en esta palabra se incluyen las más importantes consideraciones. Cualquier intento repentino y coercitivo que se haga por remover la miseria de la humanidad resultará perjudicial más que beneficioso. Los espíritus deben prepararse gradualmente mediante una alteración esencial de las circunstancias que los rodean, para conseguir algún cambio importante en la mejora de su condición. Se les debe convencer primero de su ceguera: esto no puede realizarse, incluso entre los más razonables, o aquellos que constituyen actualmente la mejor parte de la humanidad, sin crear un cierto grado de irritación. Esta irritación, debe tranquilizarse antes de intentar un nuevo paso; y debe establecerse la convicción general del acierto de los principios sobre los que va a fundarse el cambio proyectado. Su puesta en práctica será entonces fácil —las dificultades se desvanecerán conforme nos aproximemos a ellas—, y, después, el deseo de ver todo el sistema en funcionamiento inmediatamente excederá a los medios de ponerlo en ejecución.

Los principios sobre los que se funda este sistema práctico no son nuevos; separada, o parcialmente unidos, los han recomendado a menudo los sabios de la antigüedad y los escritores modernos. Pero que yo sepa nunca se les ha combinado de esta manera. Sin embargo, puede demostrarse que solamente por su *puesta en práctica conjunta* pueden rendir beneficios a la humanidad; y estoy seguro que éste es el primer período de la historia del hombre en que podrían ponerse en práctica con éxito.

No intento ocultar que el cambio será grande. "Lo viejo pasará definitivamente, y todo será nuevo".

Pero este cambio no tendrá semejanza con ninguna de las revoluciones que hasta ahora han ocurrido. Estas estaban calculadas únicamente para desarrollar las malas pasiones del odio y la venganza: pero el sistema que ahora expongo cortará de raíz, de una manera efectiva, todo sentimiento de irritación y de mal deseo que exista en la humanidad. Todos los procedimientos de quienes gobiernan e instruyen el mundo quedarán abolidos. En lugar de gastar año

en decir a la humanidad lo que debe pensar y cómo debe actuar, los gobernantes del mundo adquirirán un conocimiento que los capacitará, en una generación, para aplicar los medios que induzcan alegremente a cada uno de quienes controlan e influyen, no solamente a pensar, sino también a actuar de la manera más adecuada para ellos mismos y para cada ser humano. Y sin embargo este extraordinario resultado podrá conseguirse sin castigo o fuerza aparente.

Bajo este sistema, antes de que se dicten las leyes se conocerá si pueden o no obedecerse. No se requerirá a los hombres a asentir a doctrinas y dogmas para los cuales carecen de convicción. No se les enseñará qué mérito pueda existir en hacer, o qué demérito puede deducirse de no hacer algo sobre lo que no tienen control. No se les dirá, como ahora, que deben amar lo que, por constitución de su naturaleza, se ven compelidos a aborrecer. No se les educará en feroces nociones imaginarias, que inevitablemente les harán despreciar y odiar toda la humanidad fuera del pequeño y estrecho círculo en que viven, y se les dirá que deben amar sinceramente a todos sus semejantes. No quiero decir, amigos míos, que el sistema que penetre en el corazón de todo hombre se funde sobre principios que no tienen la más mínima semejanza con cualquiera de los que he aludido. Por el contrario, se opone directamente a ellos; y los efectos que producirá en la práctica diferirán tanto de lo que la historia recuerda y de lo que nosotros vemos a nuestro alrededor, como la hipocresía, odio, envidia, venganza, guerras, pobreza, injusticia, opresión, y toda su miseria consecuente difieren de aquella caridad genuina y amabilidad sincera de que perpetuamente oímos hablar, pero que nunca hemos visto, y que, en los sistemas existentes, no podremos ver nunca.

Esta caridad y esta buena voluntad no admiten excepción. Se extienden a todo ser humano, cualquiera que sea su enseñanza, cualquiera que sea su instrucción. No tienen en cuenta el país que le dio nacimiento, ni cuál pueda ser su complexión, sus hábitos o sus sentimientos. La caridad genuina y la buena voluntad verdadera enseñan que sea lo que fuere, aunque se probara que constituye el verdadero reverso de lo que se nos ha enseñado a pensar como justo y bueno, nuestra conducta hacia él, nuestros sentimientos con respecto a él, no experimentarían cambio; porque, cuando nosotros vemos las cosas como realmente son, sabemos que este semejante nuestro ha experimentado la misma clase de proceso e instrucción desde la infancia que el que hemos experimentado nosotros; que se le ha enseñado a juzgar sus sentimientos y acciones de manera adecuada como a nosotros a imaginar nuestros derechos y sus agravios; cuando tal vez la única diferencia es que hemos nacido en un país y él en otro. Si esto no fuera verdad, todas nuestras esperanzas serían ilusorias; continuarían para siempre los fieros debates, la pobreza y el vicio. Afortunadamente, sin embargo, hay ahora una sobreabundancia de hechos para disipar toda duda de cualquier espíritu; y los principios pueden ahora desarrollarse completamente, lo que explicará fácilmente la fuente de todas las opiniones que ahora mantienen perplejo y dividido al mundo; y tras descubrir su fuente, la humanidad puede desterrar todos aquellos que sean falsos e injurio-

sos, e impedir que se levante cualquier mal como consecuencia de las variedades de sentimientos que pueden permanecer posteriormente.

En resumen, amigos míos, el nuevo sistema se funda en principios que capacitarán a la humanidad a *impedir* en la próxima generación casi todos, si no todos, los males y miserias que nosotros y nuestros antepasados han experimentado. Se adquirirá un conocimiento correcto de la naturaleza humana; se removerá la ignorancia; se impedirá que las malas pasiones se fortalezcan; la amabilidad y la caridad prevalecerán universalmente; no se conocerá la pobreza; el interés de cada individuo estará en estrecha relación con el interés de todos los individuos del mundo. No habrá ninguna contradicción entre los deseos y apetencias de los hombres. La moderación y la simplicidad de maneras será la característica de todos los componentes de la sociedad. Los defectos naturales de los pocos serán ampliamente compensados por la creciente atención y buena voluntad hacia ellos de la mayoría. Nadie tendrá causa de queja; porque cada uno poseerá sin perjuicio para los demás, todo lo que puede tender a su comodidad, su bienestar, y su felicidad. Tal serán las consecuencias ciertas de la puesta en práctica de este sistema para el que silenciosamente he estado preparando el camino durante más de veinticinco años.

Todavía, sin embargo, es necesario una preparación mucho mayor, que debe realizarse antes de que el conjunto pueda llevarse a la práctica. No puede intentarse su puesta en práctica aquí. El establecimiento estaba demasiado avanzado en el viejo sistema antes de que yo llegara aquí, para admitir su introducción excepto en una extensión limitada. Todo lo que ahora propongo hacer en este lugar es introducir todas las ventajas del nuevo sistema que puedan ponerse en práctica en conexión con el antiguo: pero estas ventajas no serán pocas ni de pequeña consideración. Espero, dentro de poco, incluso bajo las actuales circunstancias adversas, dar a vosotros y a vuestros hijos ventajas mucho más sólidas para vuestro trabajo de las que nadie en circunstancias similares haya gozado en cualquier tiempo o en cualquier parte del mundo.

No es esto todo. Cuando vosotros y vuestros niños estéis en completa posesión de todo lo que preparo para vosotros, adquiriréis costumbres superiores; vuestras inteligencias se desarrollarán gradualmente; seréis capaces de juzgar con precisión la causa y consecuencias de mis procedimientos y estimarlos en su valor. Desearéis entonces vivir en un estado más perfecto de sociedad, una sociedad que poseerá dentro de sí los medios adecuados para impedir la existencia de cualesquiera pasiones injustas, pobreza, crimen o miseria; en la que todo individuo se instruirá, y los poderes de su cuerpo y de su espíritu, dirigidos por la sabiduría derivada de la mejor experiencia previa, de modo que no conocerá ni los malos hábitos ni los sentimientos falsos; en la que el anciano recibirá atención y respeto y en la que toda injusta distinción se evitará, incluso la variedad de opiniones no creará desorden ni ningún sentimiento desagradable; una sociedad en la que los individuos adquirirán una salud, fuerza e inteligencia crecientes, en la que su trabajo será dirigido siempre ventajosamente, y en la que poseerán todo gozo razonable.

A su debido tiempo, se formarán comunidades que posean tales caracteres

y estarán abiertas de par en par a aquéllos de vosotros, y a los individuos de toda clase y denominación, cuyos desgraciados hábitos y alocados sentimientos no hayan sido demasiado profundamente afectados para haberse borrado o removido, y cuyos espíritus pueden estar suficientemente aliviados de los perniciosos efectos del viejo sistema, para permitirles participar de la felicidad del nuevo.

R. OWEN: *Alocución a los habitantes de New Lamarck* (1816), *apud Socialist thought. A documentary History*, pp. 172-78.

18.10 LA HUELGA

Compañeros: En nuestro congreso extraordinario celebrado en Madrid en el pasado mes de marzo, fue acordado recabar del gobierno una ley que regulase el trabajo en las minas españolas, fijando la duración de la jornada en ocho horas para los obreros del exterior y en siete para el interior e igualmente se acordó declarar la huelga en todas las minas españolas en pro de esta petición si en dicha fecha no eran alcanzadas dichas mejoras.

Circunstancias especiales en las cuales se desenvolvía en aquella fecha nuestra Federación determinaron que este Comité Nacional aplazara, previa consulta a todas las secciones, dicho movimiento, esperando tiempos mejores en que el éxito coronara con mayores probabilidades el enorme sacrificio que teníamos que realizar.

Estos momentos, a nuestro juicio, han llegado, y al igual que este Comité así lo han entendido también los representantes de todas las minas de hulla españolas últimamente reunidos en Madrid. Y decimos que los momentos son llegados, porque algo de nuestra petición ya ha sido concedido por el Estado, y desde el próximo 1.º de octubre, nuestros compañeros del exterior de las minas trabajarán la jornada de ocho horas por nosotros solicitada. Ahora bien, nosotros solicitamos siete horas de jornada máxima para el obrero del interior de las minas, porque lo creemos un acto de tan elevada justicia, que ni aun la clase patronal se atreve francamente a combatirla. Por el trabajo ímprobo que el minero tiene que realizar, por el agotamiento y envejecimiento prematuros que dicho trabajo acarrea, por los constantes peligros que continuamente le acechan, en los cuales deja su salud y girones de su carne, y por los centenares de compañeros nuestros que anualmente dan su vida, y los miles que son lanzados a la mendicidad, convertidos en piltrafas humanas, no puede este trabajo ser comparado ni su jornada igualada a los demás oficios.

Pedimos, pues, siete horas de jornada, mineros españoles, y para obtenerla, este Comité sabe que todos estáis dispuestos a realizar todos aquellos sacrificios que sean necesarios; pero por esto mismo queremos llenarnos de razón, queremos que el país entero sepa que la tenemos, y queremos igualmente que el gobierno de la nación no nos obligue a lanzar a la pelea todas nuestras fuerzas, pues si esto llegara, sobre él recaerían los trastornos que en el país habrían de ocasionarse.

Así, pues, el próximo día 1.º de octubre se planteará la huelga general en

todas las minas de Asturias, y en las demás cuencas mineras la secundarán en la fecha y hora que este Comité les señale, para lo cual y a cada una de ellas, lo pondrá oportunamente en su conocimiento.

No necesita este Comité lanzar excitaciones de ningún género a los mineros españoles para que en los momentos de lucha que se avecinan cumplan con su deber, puesto que de sobra sabe que no son necesarias, pero sí desea, porque lo cree un deber, dirigir cuatro palabras a los mineros asturianos, por el hecho de ser a ellos a quienes pedimos una cantidad mayor de esfuerzo y sacrificio.

Habéis sido vosotros, mineros de Asturias, los que con vuestro esfuerzo y sacrificio construisteis la más fuerte trinchera contra la avaricia capitalista y las arbitrariedades de los gobiernos, y sois hoy los que poseéis un arma formidable y un ejército disciplinado que con más probabilidades de éxito puede dar comienzo a la batalla. La primera embestida contra el enemigo será vuestra; si ella es poco, si la clase capitalista y los gobiernos representantes de ella no ceden a la justicia de nuestra demanda, a la pelea iremos todos dispuestos solamente a triunfar, húndase lo que se hunda; al fin y al cabo detrás de nosotros sólo dejamos negruras y dolores en la marcha y aunque ésta sea penosa y envuelva sacrificios, en ella está toda nuestra redención y la de nuestros hijos.

La Federación de mineros españoles a todos los obreros de las minas. Mieres (1919).

El materialismo **18.11**

La cuestión de la relación entre el pensamiento y el ser presenta también otro aspecto: ¿qué relación existe entre nuestros pensamientos sobre el mundo que nos rodea y este mismo mundo? ¿Es capaz nuestro pensamiento de conocer el mundo real? ¿Podemos producir en nuestras representaciones e ideas sobre el mundo real una imagen exacta de la realidad? En el lenguaje filosófico, esta cuestión se llama la cuestión de la identidad del pensamiento y del ser. La gran mayoría de los filósofos ha respondido a ella afirmativamente. En Hegel, por ejemplo, la afirmación iba de sí, pues aquello que conocemos en el mundo real es precisamente su contenido intelectual, el cual hace del mundo una realización gradual de la Idea absoluta, Idea absoluta existente en cualquier parte de eternidad, independiente del mundo y anterior al mundo. Ahora bien, que el pensamiento puede conocer un contenido que ya de antemano es un contenido intelectual, es evidente sin más. Lo cual no impide a Hegel sacar de su demostración de la identidad del pensamiento y el ser la conclusión excesiva de que su filosofía, por ser exacta para su pensamiento, es la única exacta, y que para confirmar la identidad del pensamiento y del ser la humanidad debe en adelante transferir su filosofía a la teoría y a la práctica y transfigurar el mundo entero con arreglo a los principios hegelianos. Es una ilusión que Hegel comparte aproximadamente con todos los filósofos.

Pero por otro lado existe toda una serie de filósofos que niegan la posibilidad de un conocimiento del mundo, o por lo menos de un conocimiento aca

bado. De ellos, entre los modernos, Hume y Kant, que han desempeñado un papel preponderante en el desarrollo de la filosofía. Lo decisivo para la refutación de esta opinión, ya fue dicho por Hegel en la medida que se lo permitía su punto de vista idealista. Los argumentos materialistas añadidos por Feuerbach son más ingeniosos que profundos. La refutación más contundente de éste como de cualquier otro prejuicio filosófico es la *praxis,* esto es, la experiencia y la industria. Si podemos demostrar la exactitud de nuestra concepción de un proceso natural haciéndolo nosotros mismos, reproduciéndolo en sus condiciones, sometiéndolo por añadidura a nuestros fines, hemos acabado entonces con la inasequible "cosa en sí" de Kant.

Las sustancias químicas producidas en los cuerpos animales y vegetales también eran "cosas en sí" hasta que la química orgánica empezó a producirlas unas tras otras, con lo cual la "cosa en sí" se convirtió en una cosa para nosotros, como, por ejemplo, la sustancia colorante de la rubia, la alizarina, que no la cultivamos ya en los campos, en las raíces de la rubia, sino que la producimos más fácilmente y más económicamente del alquitrán de hulla. El sistema solar de Copérnico fue durante tres siglos una hipótesis, a favor de la cual había cien, mil, diez mil probabilidades contra una; pero no dejaba de ser una hipótesis. Cuando Leverrier, con la ayuda de los datos proporcionados por este sistema, estableció no sólo la necesidad de la existencia de un planeta desconocido, sino incluso el lugar que este planeta debía de ocupar en el cielo; cuando Galle halló realmente a continuación ese planeta, el sistema de Copérnico quedó demostrado. Si no obstante esto se intenta renovar la concepción de Kant en Alemania por los neokantianos y la de Hume en Inglaterra por los agnósticos, ello significa, después de la refutación teórica y práctica que se les ha opuesto desde hace tiempo, un retroceso en el terreno científico y una manera vergozante, en el terreno práctico, de aceptar en secreto el materialismo para rechazarlo ante el mundo.

En ese largo período que va de Descartes a Hegel y de Hobbes a Feuerbach, los filósofos no iban impulsados hacia adelante, como ellos creían, únicamente por la fuerza del pensamiento puro. Todo lo contrario. Lo que realmente los impulsaba hacia adelante era sobre todo el potente y cada vez más impetuoso progreso de la ciencia de la naturaleza y de la industria. Para los materialistas esto saltaba a los ojos; pero incluso los sistemas idealistas se llenaban cada vez más de contenido materialista y trataban de resolver el antagonismo entre espíritu y materia de una manera panteísta. Finalmente, el sistema de Hegel representaba una especie de materialismo, aunque con un método y un contenido puesto de cabeza.

La evolución de Feuerbach es la de un hegeliano —no muy ortodoxo por cierto— hacia el materialismo; una evolución que en una etapa determinada exige un rompimiento completo con el sistema idealista de su antecesor. Con una fuerza irresistible se apodera de él finalmente la convicción de que la existencia previa de la "Idea absoluta", la "preexistencia de las categorías lógicas" de Hegel, no son más que un resto de la creencia en un creador sobrenatural; de que el mundo material, perceptible por los sentidos, es la única realidad, y

de que nuestra conciencia y nuestro pensamiento, por muy suprasensibles que parezcan, son el producto de un órgano físico, material: el cerebro. La materia no es un producto del espíritu, sino que el mismo espíritu no es más que el producto más elevado de la materia. Esto es, naturalmente, materialismo puro.

F. Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888).

Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son; es decir tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad[1].

La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres son reales y actuales, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.

---

[1] Las representaciones que se forjan estos individuos son representaciones bien de sus relaciones con la naturaleza, bien de sus relaciones entre sí, o bien de su propia naturaleza [humana]. Es evidente que, en todos estos casos, estas representaciones son la expresión consciente —real o ilusoria— de sus relaciones y de su actividad reales, de su producción, de sus relaciones [productivas], de su organización social y política. La hipótesis contraria no es válida, más que si, además del espíritu de los individuos reales, determinados por las condiciones materiales, se supone otro espíritu separado de ellos. Si la expresión consciente de las relaciones reales de estos individuos es ilusoria, si, en sus representaciones, están influidos por su realidad, esto es igualmente consecuencia de su limitado modo de actividad y de las limitadas relaciones sociales que de él derivan. (Párrafo suprimido en el manuscrito de la obra).

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia.

C. Marx y F. Engels: *La ideología alemana* (1845-46).

En esto se viene a parar cuando se considera "la conciencia", "el pensar", con un criterio absolutamente naturalista, como algo dado, contrapuesto de antemano al ser, a la naturaleza. Y no tiene uno más remedio que maravillarse al ver cómo coinciden la conciencia y la naturaleza, el pensar y el ser, las leyes del pensar y las leyes naturales. Pero si seguimos preguntando, qué son, y de dónde proceden el pensar y la conciencia, nos encontramos con que son productos del cerebro humano y con que el mismo hombre no es más que un producto natural que se ha desarrollado en su ambiente y con él; por donde llegamos a la conclusión, lógica por sí misma, de que los productos del cerebro humano, que en última instancia no son tampoco más que productos naturales, no se contradicen, sino que corresponden al resto de la concatenación de la naturaleza.

F. Engels: *Anti-Dühring* (1877).

18.12 El materialismo dialéctico

Este es el ciclo eterno en que se mueve la materia, un ciclo que únicamente cierra su trayectoria en períodos para los que nuestro año terrestre no puede servir de unidad de medida, un ciclo en el cual el tiempo de máximo desarrollo, el tiempo de la vida orgánica y, más aún, el tiempo de vida de los seres conscientes de sí mismos y de la naturaleza, es tan parcamente medido como el espacio en que la vida y la autoconciencia existen; un ciclo en el que cada forma finita de existencia de la materia —lo mismo si es un sol que una nebulosa,

un individuo animal o una especie de animales, la combinación química o la disociación— es igualmente pasajera y en el que no hay nada eterno de no ser la materia en eterno movimiento y transformación y las leyes según las cuales se mueve y se transforma. Pero, por más frecuente e inflexiblemente que este ciclo se opere en el tiempo y en el espacio, por más millones de soles y tierras que nazcan y mueran, por más que puedan tardar en crearse en un sistema solar e incluso en un solo planeta las condiciones para la vida orgánica, por más innumerables que sean los seres orgánicos que deban surgir y perecer antes de que se desarrollen de su medio animales con un cerebro capaz de pensar y que encuentren por un breve plazo condiciones favorables para su vida, para ser luego también aniquilados sin piedad, tenemos la certeza de que la materia será eternamente la misma en todas sus transformaciones, de que ninguno de sus atributos puede jamás perderse y que por ello, con la misma necesidad férrea con que ha de exterminar en la Tierra su creación superior, la mente pensante, ha de volver a crearla en algún otro sitio.

F. ENGELS: *Dialéctica de la naturaleza* (1875-76).

Si nos paramos a pensar sobre la naturaleza, o sobre la historia humana, o sobre nuestra propia actividad espiritual, nos encontramos de primera intención con la imagen de una trama infinita de concatenaciones y mutuas influencias, en la que nada permanece lo que era, ni como y donde era, sino que todo se mueve y cambia, nace y caduca. Esta concepción del mundo, primitiva, ingenua, pero en esencia acertada, es la de los antiguos filósofos griegos, y aparece expresada claramente, por vez primera, en Heráclito: todo es y no es, pues todo fluye, se halla en constante transformación, en incesante nacimiento y caducidad. Pero esta concepción, por exactamente que refleje el carácter general de la imagen de conjunto de los fenómenos, no basta para explicar los detalles que forman ese cuadro total; y mientras no los conocemos, la imagen de conjunto no adquirirá tampoco un sentido claro. Para conocer estos detalles tenemos que desgajarlos de su entronque histórico o natural e investigarlos por separado, cada uno de por sí, en su carácter, causas y efectos especiales, etc. Tal es la misión primordial de las ciencias naturales y de la historiografía, ramas de investigación que los griegos clásicos situaban, por razones muy justificadas, en un plano puramente secundario, pues primeramente debían dedicarse a acumular los materiales. Los rudimentos de las ciencias naturales exactas no fueron desarrollados hasta llegar a los griegos del período alejandrino, y más tarde, en la Edad Media, por los árabes; la auténtica ciencia de la naturaleza sólo data de la segunda mitad del siglo XV y, a partir de entonces, no ha hecho más que progresar con ritmo constantemente creciente. El análisis de la naturaleza en sus diferentes partes, la clasificación de los diversos fenómenos y objetos naturales en determinadas categorías, la investigación interna de los cuerpos orgánicos según su diversa estructura anatómica, fueron otras tantas condiciones fundamentales a que obedecieron los progresos gigantescos realizados en el conocimiento de la naturaleza durante los últimos cuatrocientos años. Pero estos progresos nos han legado, a la par, el hábito de concebir las cosas y los fenómenos de la naturaleza aisladamente, sustraídos a la gran concatenación general; por

tanto, no en su movimiento, sino en su inmovilidad; no como sustancialmente variables, sino como consistencias fijas; no en su vida, sino en su muerte. Por eso este modo de conceptuar las cosas, al transplantarse, con Bacon y Locke, de las ciencias naturales a la filosofía, provocó la estrechez específica característica de estos últimos siglos, el modo metafísico de especulación.

Para el metafísico, los objetos y sus imágenes en el pensamiento, los conceptos, son objetos de investigación aislados, fijos, inmóviles, enfocados uno tras otro, como algo dado y perenne. Piensa solamente en antítesis inconexas; para él, una de dos: sí, sí: no, no, y lo demás sobra. Para él una cosa existe o no existe: un objeto no puede ser al mismo tiempo lo que es y otro distinto. Lo positivo y lo negativo se excluyen recíprocamente en absoluto. La causa y el efecto revisten asimismo, la forma de una rígida antítesis. A primera vista, este método especulativo nos parece extraordinariamente plausible, porque es el llamado sano sentido común. Pero el mismo sano sentido común, compañero muy respetable de puertas adentro, entre las cuatro paredes de su casa, vive peripecias verdaderamente maravillosas en cuanto se aventura por los anchos campos de la investigación; y el método metafísico de pensar, por muy justificado que esté y hasta por necesario que sea en muchas zonas, más o menos extensas, según la naturaleza del objeto de que se trate, tropieza siempre, tarde o temprano, con una barrera, franqueada la cual se torna unilateral, limitado, abstracto, y se pierde en insolubles contradicciones, pues, absorbido por los objetos aislados, no alcanza a ver su concatenación: preocupado con su existencia, no para mientes en su génesis ni en su caducidad; concentrado en su quietud, no advierte su movimiento; obsesionado por los árboles no alcanza a ver el bosque. En la realidad de cada día sabemos, por ejemplo, y podemos decir con toda certeza si un animal existe o no; pero, investigando la cosa con más detención, nos damos cuenta de que el problema se complica a veces considerablemente, como lo saben muy bien los juristas, que tanto y tan en vano se han atormentado por descubrir un límite racional a partir del cual deba la muerte del niño en el claustro materno considerarse como un asesinato; ni es fácil tampoco determinar con fijeza el momento de la muerte, toda vez que la fisiología ha demostrado que la muerte no es un fenómeno repentino, instantáneo, sino que forma un largo proceso. Del mismo modo, todo ser orgánico es, en todo instante, el mismo y otro; en todo instante va asimilando materias absorbidas del exterior y eliminando otras de su seno; en todo instante, en su organismo mueren unas células y nacen otras; y, en el transcurso de un período más o menos largo, la materia de que está formado ese organismo se renueva completamente, y nuevos átomos de materia vienen a ocupar el lugar de los antiguos, por donde todo ser orgánico es, al mismo tiempo, el que es y otro distinto. Asimismo, nos encontramos, observando las cosas detenidamente, con que los dos polos de una antítesis, el positivo y el negativo, son tan inseparables como antitéticos el uno del otro y que, pese a todo su antagonismo, se compenetran recíprocamente; y vemos igualmente que la causa y el efecto son representaciones que sólo rigen como tales en su aplicación al caso aislado, pero que, examinando el caso aislado en su concatenación general con la imagen total del universo, convergen y se diluyen cuando contem-

plamos una trama universal de acciones y reacciones, en que las causas y los efectos cambian constantemente de sitio y en que lo que ahora y aquí es efecto, adquiere luego y allí carácter de causa y viceversa.

Ninguno de estos procesos y métodos discursivos encaja en el cuadro de las especulaciones metafísicas. En cambio, para la dialéctica, que concibe las cosas y sus imágenes conceptuales, esencialmente, en sus conexiones, en su concatenación, en su dinámica, en su proceso de génesis y caducidad, procesos como los expuestos no son más que otras tantas confirmaciones de su modo genuino de operar. La naturaleza es la piedra de toque de la dialéctica, y debemos señalar que las modernas ciencias naturales nos brindan como prueba de esto un acervo de datos extraordinariamente copioso y enriquecido cada día que pasa, demostrando con ello que en la naturaleza, en última instancia, todo sucede de modo dialéctico y no metafísicamente, que no se mueve en la eterna monotonía de un ciclo constantemente repetido, sino que recorre una verdadera historia. Aquí hay que citar en primer término a Darwin, quien, con su prueba de que toda la naturaleza orgánica existente, plantas y animales, y entre ellos, también el hombre, es el producto de un proceso de evolución que dura millones de años, ha asestado a la concepción metafísica de la naturaleza el más rudo golpe. Pero como, hasta hoy, los naturalistas que han aprendido a pensar dialécticamente pueden contarse con los dedos, este conflicto entre los resultados descubiertos y el método discursivo tradicional, explica la ilimitada confusión que reina hoy en las ciencias naturales teóricas y que constituye la desesperación de maestros y discípulos, de escritores y lectores.

Sólo siguiendo la senda dialéctica, no perdiendo jamás de vista las acciones y reacciones generales de la génesis y de la caducidad, los cambios de avance y retroceso, llegamos, pues, a una concepción exacta del universo, de su desarrollo y del desarrollo de la humanidad, así como de la imagen por él proyectada en las cabezas de los hombres. Y éste fue en efecto el sentido en que empezó a trabajar, desde el primer momento, la moderna filosofía alemana. Kant comenzó su carrera de filósofo disolviendo el sistema solar estable de Newton y su duración eterna —después de recibido el famoso primer impulso— en un proceso histórico: en el nacimiento del sol y de todos los planetas por el movimiento de rotación de una masa nebulosa. Al mismo tiempo, dedujo ya la conclusión de que este origen implicaba también, necesariamente, la muerte futura del sistema solar. Medio siglo después, su teoría fue confirmada matemáticamente por Laplace, y, al cabo de otro medio siglo, el espectroscopio ha venido a demostrar la existencia en el universo de aquellas masas ígneas de gas en diferente grado de condensación.

Esta filosofía alemana moderna encontró su remate en el sistema de Hegel, en el que por vez primera —y ése es su gran mérito— se concibe todo el mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu como un proceso, es decir, en constante movimiento, cambio, transformación y desarrollo, intentando además poner de relieve la conexión interna de este movimiento y desarrollo. Contemplada desde este punto de vista, la historia de la humanidad no aparecería ya como un caos árido de violencias absurdas, igualmente condenables todas

ante el fuero de la razón filosófica madura y buenas para ser olvidadas cuanto antes, sino como el proceso de desarrollo de la propia humanidad, que al pensamiento incumbía ahora seguir en sus etapas graduales y a través de todos los extravíos, hasta descubrir a través de todas las eventualidades aparentes las leyes internas por que se guía.

No importa que Hegel no resolviese el problema. Su mérito, que sienta época, consistió en haberlo planteado. Se trata precisamente de un problema que ningún hombre solo podrá jamás resolver. Y aunque Hegel era, con Saint-Simon, la cabeza más universal de su tiempo, su horizonte hallábase circunscrito, en primer lugar, por la limitación inevitable de sus propios conocimientos, y, en segundo lugar, por la de los conocimientos y concepciones de su época, limitados también en extensión y profundidad. A esto hay que añadir una tercera circunstancia. Hegel era idealista; es decir, que para él las ideas de su cabeza no eran imágenes más o menos abstractas de los objetos y fenómenos de la realidad, sino que estas cosas y su desarrollo se le antojaban, por el contrario, imágenes realizadas de una "Idea" existente, no se sabe dónde, ya antes de que existiese el mundo. Con esto todo ha sido puesto sobre la cabeza, y la concatenación real del universo, completamente al revés. Y por exactas y geniales que fuesen algunas de las conexiones concretas concebidas por Hegel, era inevitable, por las razones a que acabamos de aludir, que muchos de sus detalles tuviesen un carácter amañado, artificioso, construido; en una palabra, invertido. El sistema de Hegel fue un aborto gigantesco, pero el último de su género. En efecto, adolecía de una contradicción íntima incurable; pues, mientras de una parte arrancaba como supuesto esencial de la concepción histórica, según la cual la historia humana es un proceso de desarrollo que no puede, por su naturaleza, encontrar remate intelectual en el descubrimiento de eso que llaman verdad adsoluta, de la otra, se nos presenta precisamente como suma y compendio de esa verdad absoluta. Un sistema universal y definitivamente plasmado del conocimiento de la naturaleza y de la historia, es incompatible con las leyes fundamentales del pensamiento dialéctico; lo cual no excluye, sino que, lejos de ello, implica que el conocimiento sistemático del mundo exterior en su totalidad puede progresar gigantescamente de generación en generación.

La percepción de la total inversión en que el idealismo alemán incurría hasta entonces, llevó necesariamente al materialismo; pero no, adviértase bien, a aquel materialismo puramente metafísico y exclusivamente mecánico del siglo XVIII. En oposición a la simple repulsa, ingenuamente revolucionaria, de toda la historia anterior, el materialismo moderno ve en la historia el proceso de desarrollo de la humanidad, cuyas leyes dinámicas es misión suya descubrir. Contrariamente a la idea de la naturaleza que imperaba en los franceses del siglo XVIII, al igual que en Hegel, y en la que ésta se concebía como un todo invariable, que se movía dentro de ciclos cortos, con cuerpos celestes eternos, tal y como se los representaba Newton, y con especies invariables de seres orgánicos, como enseñaba Linneo, el materialismo moderno resume y compendia los nuevos progresos de las ciencias naturales, según las cuales la naturaleza tiene también su historia en el tiempo, y los mundos, así como las especies orgánicas que

en condiciones propicias los habitan, nacen y caducan, y los ciclos, en el grado en que son admisibles, revisten dimensiones infinitamente más grandiosas. Tanto en uno como en otro caso, el materialismo es esencialmente dialéctico y no necesita ya de una filosofía superior a las demás ciencias. Desde el momento en que cada ciencia tiene que poner en claro la posición que ocupa en la concatenación universal de las cosas y en el conocimiento de éstas, no hay ya margen para una ciencia especialmente consagrada a estudiar las concatenaciones universales. Todo lo que queda en pie de la anterior filosofía, con existencia propia, es la teoría del pensar y de sus leyes: la lógica formal y la dialéctica. Lo demás se disuelve en la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia.

F. Engels: *Anti-Dühring* (1877).

La contradicción **18.13**

La conciencia de que la totalidad de los fenómenos naturales se encuentran en una conexión sistemática, impulsa a la ciencia a indagar esta conexión sistemática en todas partes, lo mismo en los detalles que en su totalidad. Pero es imposible para nosotros, como para todos los tiempos, dar una exposición científica congruente y cerrada de esta conexión, formar una imagen ideal exacta del sistema del mundo en que vivimos. Si en un momento cualquiera del desarrollo humano llegase a construirse semejante sistema definitivo y cerrado de las concatenaciones universales, tanto de las físicas como de las espirituales e históricas, con ese sistema se cerraría el campo de los conocimientos humanos y desde el instante mismo en que la sociedad se organizase con sujeción a ese sistema, se alzaría una barrera ante todo desarrollo histórico futuro, lo que sería un absurdo, un puro contrasentido. Los hombres se ven, pues, ante esta contradicción: de una parte, acuciados a investigar hasta el fondo el sistema del mundo en sus concatenaciones universales, y de otro lado, por su propia naturaleza y la naturaleza misma del sistema del mundo, no pueden resolver jamás por completo ese problema. Pero esta contradicción no estriba solamente en la naturaleza de ambos factores: el mundo y el hombre, sino que es, además, el principal resorte de todo el progreso intelectual y se resuelve día tras día e incesantemente en el desarrollo progresivo e infinito de la humanidad, del mismo modo que los problemas matemáticos, por ejemplo, encuentran su solución en una serie infinita o en una fracción continua.

Mientras consideramos las cosas como estáticas e inertes, cada una de por sí, una al lado y después de la otra y sucesivamente, no descubrimos en ellas ninguna contradicción. Nos encontraremos con determinadas propiedades, en parte comunes, en parte diferentes y hasta contradictorias entre sí, pero que, en este caso, no albergan ninguna contradicción, por estar distribuidas entre objetos diversos. Hasta donde alcanza esta zona de investigación, podemos desenvolvernos con el método especulativo, vulgar, de la metafísica. Pero todo cambia de raíz tan pronto como queramos analizar las cosas en su movimiento, en su transformación, en su vida, en su influencia recíproca. Entonces, caere-

mos inmediatamente en un cúmulo de contradicciones. Ya el movimiento es de por sí una contradicción; el simple desplazamiento mecánico de lugar sólo puede realizarse gracias al hecho de que un cuerpo esté al mismo tiempo, en el mismo instante, en un lugar y en otro, gracias al hecho de estar y no estar al mismo tiempo en el mismo sitio. Y el surgimiento continuo y la simultánea solución de esta contradicción, es precisamente lo que constituye el movimiento.

Si ya el simple movimiento mecánico, el simple desplazamiento de lugar encierra una contradicción, tanto más la encierran las formas superiores de movimiento de la materia, y muy especialmente la vida orgánica y su desarrollo. Veíamos más arriba que la vida consiste precisamente, ante todo, en que un ser sea al mismo tiempo, en el mismo instante, el que es y otro. La vida no es, pues, a su vez, más que una contradicción albergada en las cosas y en los fenómenos y que se está produciendo y resolviendo incesantemente; al cesar la contradicción, cesa la vida y sobreviene la muerte. Veíamos también cómo tampoco en el mundo del pensamiento podíamos vernos libres de contradicciones, cómo, por ejemplo, la contradicción entre la capacidad de conocimiento del hombre, interiormente ilimitada, y su existencia real sólo en hombres exteriormente limitados y cuyo conocimiento es limitado y finito, se resuelve, en la sucesión para nosotros al menos prácticamente infinita de las generaciones, en un progreso ilimitado.

F. Engels: *Anti-Dühring* (1877).

18.14 La razón dialéctica

Es, por tanto de la historia de la naturaleza y de la sociedad humana de donde serán abstraídas las leyes de la dialéctica. Pues éstas no son nada más que las leyes más generales de estas dos fases del desarrollo histórico, y a la vez del pensamiento mismo. En esencia pueden reducirse a tres.

La ley de transformación de la cantidad en cualidad y a la inversa.

La ley de la interpenetración de los contrarios.

La ley de la negación de la negación.

Las tres han sido desarrolladas por Hegel de manera idealista, como simples leyes del *pensamiento*: la primera en la primera parte de la *ciencia de la lógica*, en la teoría del ser; la segunda ocupa toda la segunda parte, con mucho la más importante de su lógica, la teoría de la esencia; la tercera, finalmente, figura como ley fundamental del edificio de todo el sistema. Su error consiste en imponer estas leyes a la naturaleza y a la historia como leyes del pensamiento, en lugar de deducirlas de ambas. De aquí procede toda esta construcción forzada, que a menudo hace poner los pelos de punta: el mundo, quiera o no, debe ordenarse según un sistema de pensamiento que no es más que el producto de una etapa determinada del pensamiento humano. Si invertimos los términos, todo se vuelve sencillo y las leyes dialécticas, que resultan extremadamente misteriosas en la filosofía idealista, se convierten enseguida en simples y claras como el mismo día.

F. Engels: *Dialéctica de la naturaleza* (1875-76).

La praxis 18.15

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos, y como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí naturalmente, ni la contextura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran, las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres. Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de ellos a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.

C. Marx: *La ideología alemana* (1845-46).

I

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que sólo enfoca el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *intuición*, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, de por sí, Feuerbach quiere captar objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él enfoca la actividad humana como una actividad *objetiva*. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actividad teórica como la auténticamente humana, mientras que sólo concibe y plasma la práctica en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación "revolucionaria", práctico-crítica.

II

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y la fuerza, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente escolástico.

III

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y por tanto hombres distintos producto de otras circunstancias

y de una educación distinta, olvida que las circunstancias pueden hacerse cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así por ejemplo en Roberto Owen).

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.

IV

Feuerbach arranca del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base secular. No ve que, después de realizada esta labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base secular se desplace por sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base secular consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción, y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, v. gr., en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla.

V

Feuerbach, no contento con el *pensamiento abstracto*, apela a la *intuición sensorial*; pero no enfoca la sensoriedad como una actividad práctica, humano-sensible.

VI

Feuerbach reduce la esencia religiosa a la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach que no penetra en la crítica de esta esencia real, se ve por tanto obligado:

1.º A hacer caso omiso de la trayectoria histórica, enfocando de por sí el espíritu religioso y presuponiendo un individuo humano abstracto —*aislado*.

2.º En él la esencia humana sólo puede concebirse como "género", como una generalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* a los muchos individuos.

VII

Feuerbach no ve, por tanto, que el "espíritu religioso" es también un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad.

VIII

La vida social es esencialmente *práctica.* Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

IX

A lo más que llega el materialismo *intuitivo,* es decir, el materialismo que no enfoca la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la "sociedad civil".

X

El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad *civil;* el del nuevo materialismo, la *sociedad humana* o la humanidad socializada.

XI

Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.

C. Marx: *Tesis sobre Feuerbach* (1888).

El ser social **18.16**

El *espíritu* nace ya tarado con la maldición de estar "preñado" de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres. Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se *comporta* ante nada ni, en general, podemos decir que tenga *comportamiento* alguno. Para el animal, sus relaciones con otro no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo *inmediato* y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es por tanto una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural).

C. Marx: *La ideología alemana* (1845-46).

18.17 LA ALIENACIÓN

El obrero se empobrece tanto más cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en extensión y en poder. El obrero se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías crea. A medida que se *valoriza* el mundo de las cosas se *desvaloriza*, en razón directa, el mundo de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías; se produce también a sí mismo y produce al obrero como una *mercancía* y, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general.

Lo que este hecho expresa es, sencillamente, lo siguiente: el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como *algo extraño*, como un *poder independiente del productor*. El producto del trabajo es el trabajo que se ha plasmado, materializado en un objeto, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo, como estado económico, se manifiesta como la *privación de realidad* del obrero, la objetivación como la *pérdida y esclavización del objeto*, la apropiación como *extrañamiento*, como *enajenación*.

Hasta tal punto se manifiesta la realización del trabajo como anulación del hombre, que el obrero se ve anulado hasta la muerte por hambre. La objetivación se revela hasta tal punto como pérdida del objeto, que al obrero se le despoja de los objetos más indispensables, no sólo de la vida, sino también de los objetos del trabajo. Más aún, el mismo trabajo se convierte en un objeto de que él solo puede apoderarse con el mayor esfuerzo y con las interrupciones más irregulares. Hasta tal punto se convierte la apropiación del objeto en enajenación, que cuantos más objetos produce el obrero menos puede poseer y más cae bajo la férula de su propio producto, del capital.

Todas estas consecuencias vienen determinadas por el hecho de que el obrero se comporta hacia el *producto de su trabajo* como hacia un objeto *ajeno*. En efecto, partiendo de esta premisa resulta claro que cuanto más se mata el obrero trabajando, más poderoso se torna el mundo material ajeno a él que se crea frente a sí, más pobres se vuelven él y su mundo interior, menos se pertenece el obrero a sí mismo. Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, menos retiene de sí mismo. El obrero deposita su vida en el objeto; pero, una vez creado éste, el obrero ya no se pertenece a sí mismo, sino que pertenece al objeto. Por tanto, cuanto mayor sea esta actividad, más carente de objeto será el obrero. Lo que es el producto de su trabajo no lo es él. Por consiguiente, cuanto mayor sea este producto menos será él mismo. La *enajenación* del obrero en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *externa*, sino que esta existencia se halla *fuera de él*, es independiente de él y ajena a él y representa frente a él un poder propio y sustantivo, que la vida que el obrero ha infundido al objeto se enfrenta a él como algo extraño y hostil. (..)

La economía política esconde la enajenación contenida en la misma esencia del trabajo por el hecho de que no considera la relación directa entre el obrero (el trabajo) y la producción. Evidentemente el trabajo produce maravillas para

los ricos, pero produce privaciones y penurias para los obreros. Produce palacios, pero aloja a los obreros en tugurios. Produce belleza, pero tulle y deforma a los obreros. Sustituye el trabajo por máquinas, pero condena a una parte de los obreros a entregarse de nuevo a un trabajo propio de bárbaros y convierte en máquinas a la otra parte. Produce espíritu, pero produce estupidez y cretinismo para los obreros. (...)

Hasta aquí, sólo hemos considerado la enajenación del obrero en uno de sus aspectos, el de su *relación con los productos de su trabajo*. Pero la enajenación no se manifiesta solamente en el resultado, sino también en el *acto de la producción*, en la misma *actividad productiva*. ¿Cómo podría el obrero enfrentarse al producto de su actividad como algo extraño, si no se enajenase a sí mismo ya en el acto de la producción? El producto, no es, después de todo, más que el resumen de la actividad, de la producción. Por tanto, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma tiene que ser necesariamente la enajenación activa, la enajenación de la actividad. la actividad de la enajenación. La enajenación del objeto del trabajo resume simplemente la enajenación, el extrañamiento inherente a la actividad del trabajo mismo.

Ahora bien, ¿en qué consiste la enajenación del trabajo?

En primer lugar, en que el trabajo es algo *externo* al obrero, es decir, algo que no forma parte de su esencia, en que, por tanto, el obrero no se afirma, sino que se niega en su trabajo, no se siente bien, sino a disgusto, no desarrolla sus libres energías físicas y espirituales, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por tanto, el obrero sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en éste se siente fuera de sí. Cuando trabaja no es él, y sólo recobra su personalidad cuando deja de trabajar. No trabaja, por tanto, voluntariamente, sino a la fuerza, su trabajo es un *trabajo forzado*. No representa, por tanto, la satisfacción de una necesidad sino que es, simplemente, un *medio* para satisfacer necesidades extrañas a él. El carácter extraño del trabajo que realiza se manifiesta en toda su pureza en el hecho de que el trabajador huye del trabajo como de la peste en cuanto cesa la coacción física, o cualquiera otra que le constriñe a realizarlo. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de mortificación. En definitiva la exterioridad del trabajo para el obrero se revela en el hecho de que no es algo propio suyo, sino de otro, de que no le pertenece a él y de que él mismo, en el trabajo, no se pertenece a sí mismo, sino que pertenece a otro. Lo mismo que en la religión la actividad propia de la fantasía humana, del cerebro y el corazón humanos, obra con independencia del individuo y sobre él, es decir, como una actividad ajena, divina o demoníaca, la actividad del obrero no es tampoco su propia actividad. Pertenece a otro y representa la pérdida de sí mismo.

Llegamos, pues, al resultado de que el hombre (el obrero) sólo se siente como un ser que obra libremente en sus funciones animales, cuando come, bebe y procrea o, a lo sumo, cuando se viste y acicala y mora bajo un techo, para convertirse, en sus funciones humanas, simplemente como un animal. Lo animal se trueca en lo humano y lo humano en lo animal.

Comer, beber, procrear, etc., son también, indudablemente, funciones autén-

ticamente humanas. Pero, en la abstracción, separadas de todo el resto de la actividad humana, convertidas en fines últimos y exclusivos, son funciones animales.

Hemos considerado el acto de la enajenación de la actividad práctica humana, del trabajo, en dos aspectos: 1) La relación entre el obrero y el *producto del trabajo,* como objeto ajeno y dotado de poder sobre él. Esta relación es, al mismo tiempo, la que le coloca ante el mundo exterior sensible, ante los ojos de la naturaleza, como ante un mundo extraño y hostil. 2) La relación entre el trabajo y el *acto de producción,* dentro del *trabajo.* Esta relación es la que media entre el obrero y su propia actividad, como una actividad ajena y que no le pertenece, la actividad como pasividad, la fuerza como impotencia, la procreación como castración, la *propia* energía física y espiritual del obrero, su vida personal —pues la vida no es otra cosa que actividad— como una actividad que se vuelve contra él mismo, independiente de él, que no le pertenece. La *autoenajenación,* como más arriba la enajenación de la *cosa.* (...)

Hemos partido de un hecho de la Economía política, de la enajenación del obrero y de su producción. Hemos formulado el concepto de este hecho como el trabajo *enajenado.* Y hemos analizado este concepto; es decir, hemos analizado un hecho puramente económico.

Veamos ahora cómo tiene que manifestarse y representarse en la realidad el concepto del trabajo enajenado.

Si el producto del trabajo es algo ajeno a mí, se me enfrenta como un poder extraño, ¿a quién pertenece, entonces?

¿A *otro* ser que no soy yo?

¿Qué ser es ése?

¿Los *dioses*? Es cierto que, en los primeros tiempos, la producción principal, por ejemplo la construcción de templos en Egipto, en la India, en México, parece hallarse al servicio de los dioses y su producto pertenecer a los dioses mismos. Sin embargo, los dioses por sí mismos no eran nunca los patronos. Ni lo era tampoco la *naturaleza.* Imagínese qué contrasentido sería el que, cuanto más va el hombre dominando la naturaleza por medio de su trabajo y cuanto más superfluos van haciéndose los milagros de los dioses, gracias a los milagros de la industria, el hombre tuviera que renunciar, en gracia a esas potencias, al goce de la producción y al disfrute del producto.

No; el ser *ajeno* a quien pertenecen el trabajo y su producto, al servicio del cual se halla el trabajo y el que disfruta del producto de éste, no puede ser otro que el *hombre* mismo.

Si el producto del trabajo no pertenece al obrero, si constituye frente a él un poder extraño, la única explicación que cabe es que pertenezca a otro hombre que no sea el obrero. Si la actividad del obrero constituye un tormento para él, tiene necesariamente que ser un *goce* y una fruición de vida para otro. Y este poder extraño sobre el hombre no hay que buscarlo en los dioses ni en la naturaleza, sino pura y simplemente en el hombre.

Recordemos la tesis más arriba formulada de que la relación del hombre consigo mismo sólo cobra para él existencia *objetiva, real,* mediante su relación

con el otro hombre. Por tanto, cuando se comporta hacia el producto de su trabajo, hacia su trabajo objetivado, como hacia un objeto *extraño,* hostil, poderoso, e independiente de él, se comporta hacia él de tal modo que otro hombre, un hombre extraño a él, hostil, poderoso e independiente de él, es el dueño de este objeto. Cuando se comporta hacia su propia actividad como hacia una actividad no libre, se comporta hacia ella como hacia una actividad puesta al servicio, bajo el imperio, la coacción y el yugo de otro hombre.

Toda autoenajenación del hombre con respecto a sí mismo y a la naturaleza se revela en la medida en que se entrega y entrega la naturaleza a otro hombres distinto de él. Por eso la autoenajenación religiosa se revela en la relación del lego con el sacerdote o también, puesto que se trata aquí del mundo intelectual, con un mediador, etc. En el mundo de la práctica real, la autoenajenación sólo puede manifestarse en la relación práctica real con otros hombres. El medio por el que se opera la enajenación es también, de por sí, un medio *práctico.* Por tanto, mediante el trabajo enajenado el hombre no sólo engendra su relación respecto al objeto y al acto de la producción como potencias ajenas y hostiles a él, sino que engendra, además, la relación en que otros hombres se mantienen con respecto a su producción y a su producto y la que él mismo mantiene con respecto a estos otros hombres. Al convertir su propia producción en su privación de realidad, en su castigo, y su propio producto en su pérdida, en un producto que no le pertenece, engendra con ello la dominación de quien no produce sobre la producción y el producto. Al enajenarse su propia actividad, hace que el otro, el extraño, se apropie la actividad ajena.

Hasta aquí, sólo hemos enfocado la relación desde el lado del obrero; más tarde, la examinaremos también por el lado del no-obrero.

Como vemos, mediante el trabajo *alienado, enajenado,* engendra el obrero la relación con este trabajo de un hombre ajeno a él y situado al margen de él. La relación entre el obrero y el trabajo engendra la relación entre el trabajo y el capitalista o, como se le suele llamar, el patrono o dueño del trabajo. La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo enajenado,* de la relación externa del obrero con la naturaleza y consigo mismo.

La *propiedad privada* se deriva, pues, por análisis, del concepto del *trabajo enajenado,* es decir, del *hombre enajenado,* del trabajo extraño, de la vida extraña, del hombre *extrañado.*

C. Marx: *Manuscritos económico-filosóficos de* 1844.

La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que la enajenación es *su propio poder* y posee en él la *apariencia* de una existencia humana; la segunda, en cambio, se siente destruida en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana. Es, para decirlo con palabras de Hegel, en la reprobación, la *sublevación* contra la reprobación, una sublevación a que se ve empujada necesariamente por la contradicción entre su *naturaleza* humana y su situación

de vida, que es la negación franca y abierta, resuelta y amplia de esta naturaleza misma.

Dentro de esta antítesis, el propietario privado es, por tanto, la parte *conservadora* y el proletariado la parte *destructiva*. De aquél parte la acción del mantenimiento de la antítesis, de éste la acción de su destrucción.

C. Marx y F. Engels: *La sagrada familia* (1844).

18.18 Fuerzas y modos de producción

El resultado general a que llegué y que una vez obtenido sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El sistema de producción de la vida material condiciona todo el proceso de la vida social, política y espiritual. No es la conciencia del hombre la que determina su existencia, sino, por el contrario, su existencia social la que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las condiciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han movido hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se truecan en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se transforma más o menos lenta, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian estas transformaciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales operados en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, ideológicas en una palabra, en que los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo ventilan. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piense de sí, no podemos juzgar tampoco estas épocas de transformación por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las condiciones de producción. Una formación social nunca perece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas condiciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la sociedad antigua. Por eso la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan, o por lo menos se están gestando, las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en

la formación económica de la sociedad, el sistema de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana.

C. Marx: Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859).

La plusvalía 18.19

Supongamos que la cantidad diaria de subsistencias que por término medio necesita un obrero, exigen para su producción seis horas de trabajo medio. Supongamos, además, que las seis horas de trabajo medio están representadas por una suma de dinero igual a tres chelines. Estos tres chelines serán el precio, la expresión monetaria del valor de la fuerza de trabajo de un hombre en un día. Aunque trabaje sólo seis horas diarias, producirá diariamente un valor suficiente para comprar la cantidad media de artículos que necesita para subsistir y conservarse como obrero.

Pero nuestro hombre es un obrero asalariado. Tiene por tanto que vender su fuerza de trabajo al capitalista. Si la vendiera por tres chelines diarios, o sea 18 chelines semanales, la vendería justamente por su valor. Supongamos que se trata de un tejedor. Si trabaja seis horas diarias, incorporará diariamente al algodón un valor de tres chelines. El valor incorporado diariamente sería la equivalencia exacta del salario o precio que él recibe cada día por su fuerza de trabajo. Pero, en este caso, el capitalista no obtendría ninguna plusvalía o sobreproducto, y es aquí donde reside la verdadera dificultad.

El capitalista, al comprar la fuerza de trabajo del obrero, y pagar por ella su valor, adquiere como cualquier otro comprador el derecho de consumir o utilizar la mercancía que adquiere. ¿Cómo se consume o se usa la fuerza de trabajo de un hombre? Haciéndole trabajar; lo mismo exactamente que se consume o utiliza una máquina haciéndola funcionar. Por tanto, el capitalista, al comprar el valor diario o semanal de la fuerza de trabajo del obrero, adquiere el derecho de utilizar esta fuerza de trabajo durante todo el día o toda la semana, es decir, el derecho de hacerle trabajar. El día y la semana tienen sus límites, naturalmente; pero de esto hablaremos después con más detenimiento.

Por el momento sólo quiero llamar vuestra atención sobre un punto decisivo.

El valor de la fuerza de trabajo está determinado por la cantidad de trabajo necesaria para su conservación o reproducción; pero el uso de esta fuerza de trabajo no está limitado más que por el vigor físico y la energía vital del trabajador. El valor diario o semanal de la fuerza de trabajo es una cosa totalmente distinta de la manifestación diaria o semanal de esta fuerza de trabajo, del

mismo modo que son dos cosas completamente distintas el pienso que necesite un caballo y el tiempo que pueda soportar a su jinete. La cantidad de trabajo que limita el valor de la fuerza de trabajo del obrero, no constituye en ningún caso un límite para la cantidad de trabajo que su fuerza de trabajo pueda rendir. Tomemos el ejemplo de nuestro hilador. Hemos visto que para poder renovar diariamente su fuerza de trabajo tiene que producir diariamente un valor de tres chelines, lo que consigue trabajando seis horas diarias. Pero esto no le libra de trabajar diariamente diez, doce o más horas. Así, pues, sobre las seis horas que necesita trabajar para compensar su salario o el valor de su fuerza de trabajo, nuestro hilador tendrá que trabajar seis horas más, que yo voy a llamar horas de sobretrabajo, y este sobretrabajo se traducirá en un sobrevalor y en un sobreproducto. Si, por ejemplo, nuestro hilador, con un trabajo diario de seis horas, añade al algodón un valor de tres chelines, valor que constituye la exacta equivalencia de su salario, en las doce horas añadirá al algodón un valor de seis chelines y producirá un excedente de hilados proporcional. Pero como ha vendido al capitalista su fuerza de trabajo, la totalidad del valor, es decir, la totalidad del producto por él producido pertenece al capitalista, ya que por un cierto tiempo es el propietario de su fuerza de trabajo. Por consiguiente, el capitalista, que adelanta tres chelines, recibe un valor de seis; o sea. que desembolsando un valor en que están cristalizadas seis horas de trabajo. recibe en cambio un valor en que están cristalizadas doce horas. Si este proceso se repite a diario, el capitalista desembolsará diariamente tres chelines y se embolsará seis, de los cuales la mitad se volverá a emplear en pagar nuevos salarios, y la otra mitad constituirá la plusvalía, por la cual el capitalista no da ningún equivalente. En este género de intercambio entre capital y trabajo es en lo que está basada la producción capitalista o el sistema del salariado, que necesariamente da por resultado que el obrero sea siempre obrero y el capitalista, capitalista.

Permaneciendo invariables todas las demás circunstancias, la tasa de la plusvalía dependerá de la proporción que exista entre esa parte de la jornada necesaria para renovar el valor de la fuerza de trabajo y el sobretrabajo o trabajo suplementario rendido al capitalista. Dependerá, pues, de la proporción en que la jornada exceda del tiempo durante el cual el obrero se limite a producir con su trabajo el valor estricto de su fuerza de trabajo. Dicho de otro modo. Dependerá del tiempo en que la jornada exceda de las horas en que el obrero compensa con su trabajo el salario que recibe.

C. Marx: *Salario, precio y beneficio.*

18.20 Teoría de la competencia capitalista

La composición orgánica del capital depende en cada momento actual de dos circunstancias: Primero, de la proporción técnica de la fuerza de trabajo aplicada con respecto a la masa de los instrumentos de producción empleados; segundo, del precio de esos medios de producción. Como ya hemos visto esta composición habrá de apreciarse porcentualmente. La composición orgánica de

un capital que conste de 4/5 de capital constante y 1/5 de capital variable, la expresaremos con la fórmula 80 *c* + 20 *v*. Además, admitiremos para la comparación que la cuota de plusvalía no varíe, admitiremos cualquier cuota, por ejemplo, una de 100 %. El capital de 80 *c* + 20 *v* arrojará, pues, una plusvalía de 20 *pl*, lo que con respecto al capital total constituirá una cuota de beneficio de 20 %. La cantidad del valor real de su producto dependerá de la cantidad de la parte fija del capital constante, y qué cantidad de éste entra por desgaste en el producto y cuál no. Pero como esta circunstancia es completamente indiferente para la cuota de beneficio, y, por tanto, para la presente investigación, admitiremos, para simplificar, que el capital constante entra siempre por completo y por partes iguales en el producto anual de esos capitales. Admitiremos, además, que los capitales realizan en las distintas esferas de la producción, en proporción a la cantidad de su parte variable, una cantidad de plusvalía que será igual todos los años. Además prescindiremos de la diferencia que a este respecto puede provocar la diversidad de los tiempos de rotación. Ulteriormente trataremos de este punto.

Tomemos 5 esferas de producción distintas, cada una de ellas con una composición orgánica distinta del capital invertido en las mismas, al modo siguiente:

Capitales	Cuota de plusvalía	Plusvalía	Valor del producto	Cuota de beneficio
I. 80 c + 20 v	100 %	20	120	20 %
II. 70 c + 30 v	100 %	30	130	30 %
III. 60 c + 40 v	100 %	40	140	40 %
IV. 85 c + 15 v	100 %	15	115	15 %
V. 95 c + 5 v	100 %	5	105	5 %

Tenemos aquí en esferas de producción distintas, y a igual grado de explotación del trabajo, cuotas de beneficio muy distintas en correspondencia con la distinta composición orgánica de los capitales.

La suma total de los capitales invertidos en las 5 esferas es = 500. La suma total de la plusvalía producida por ellos es de 110; la suma total de mercancías que han producido = 610.

Si consideramos las 500 como un solo capital, del cual I-V sólo son partes distintas (como ocurre en una fábrica de algodón en cuyas distintas secciones, en el taller de carda, de preparación de hilados, taller de hilado y tejidos, se da una distinta proporción de capital variable y constante, debiendo calcularse primero la proporción media para toda la fábrica), tendríamos primeramente una composición media del capital de 500 = 390 *c* + 110 *v*, o porcentualmente 78 *c* + 22 *v*. Cada uno de los capitales de 100, considerado sólo como $^1/_5$ del capital total tendría esta composición media de 78 *c* + 22 *v*; y asimismo correspondería a cada 100 una plusvalía media de 22; por consiguiente, la cuota media de beneficio sería = 22 %, y finalmente, el precio de cada $^1/_5$ del pro-

ducto total producido por 500 sería = 122. El producto de cada $^{1}/_{5}$ del capital total anticipado tendría, por consiguiente, que venderse a 122.

Para no llegar a conclusiones falsas será necesario calcular todos los precios de coste como = 100.

Con 80 *c* + 20 *v* y cuota de plusvalía = 100 % el valor total del capital I = 100 de mercancías producidas = 80 *c* + 20 *v* + 20 *pl* = 120, si todo el capital constante entrara en el producto anual. Ahora bien; esto, bajo ciertas circunstancias podría ocurrir en ciertas esferas de la producción, aunque muy difícilmente en el caso en que la proporción *c* : *v* = 4 : 1. Por tanto, en los valores de las mercancías producidas por cada 100 de los distintos capitales, habría que considerar que tendrán que ser distintas según la distinta composición de *c* en elementos fijos y circulantes, y que los elementos fijos de los distintos capitales se desgastan más rápida o más lentamente, es decir, que añaden en períodos iguales cantidades distintas de valor al producto. Pero esto es indiferente respecto a las cuotas de beneficio. El que 80 *c* rinda al producto anual el valor de 80, o de 50, o de 5; el que el producto anual sea = 80 *c* + 20 *v* + 20 *pl* = 120, o que sea = 50 *c* + 20 *v* + 20 *pl* = 90, o igual a 5 *c* + 20 *v* + 20 *pl* = 45, en todos estos casos el remanente del valor del producto sobre su precio de coste será = 20, y en todos estos casos, al fijar las cuotas de beneficio, estas 20 se calcularán en relación con un capital de 100; la cuota de beneficio del capital I será en cualquier caso = 20 %. Para comprender esto más claramente presentaremos en los cuadros siguientes, cómo de los cinco capitales arriba mencionados entran distintas partes del capital constante en el valor del producto.

Capitales	Cuota de plusvalía	Plusvalía	Cuota de beneficio	Consumido	Valor de las mercancías	Precio de coste
I. 80 c + 20 v	100 %	20	20 %	50	90	70
II. 70 c + 30 v	100 %	30	30 %	51	111	81
III. 60 c + 40 v	100 %	40	40 %	51	131	91
IV. 85 c + 15 v	100 %	15	15 %	40	70	55
V. 95 c + 5 v	100 %	5	5 %	10	20	15
Total 390 c + 110 v	—	110	110 %	—	—	—
Promedio 78 c + 22 v	—	22	22 %	—	—	—

Si de nuevo consideramos los capitales I-V como un solo capital total, veremos que también en este caso la composición de la suma de los cinco capitales = 500 = 390 c + 110 v, por consiguiente la composición media = 78 c + 22 v, sigue siendo la misma; así como la plusvalía media igual 22 %. Esta plusvalía, distribuida por partes iguales de I-V, da los siguientes precios de mercancías.

Capitales	Plusvalía	Valor de las mercancías	Precio de coste de las mercancías	Precio de las mercancías	Cuotas de beneficio	Desviación del precio del valor
I. 80 c + 20 v	20	90	70	92	22 %	+ 2
II. 70 c + 30 v	30	111	81	103	22 %	— 8
III. 60 c + 40 v	40	131	91	113	22 %	— 18
IV. 85 c + 15 v	15	40	55	77	22 %	+ 7
V. 95 c + 5 v	5	20	15	37	22 %	+ 17

Consideradas en conjunto se vendieron las mercancías en 2 + 7 + 17 = 26, por encima de su valor, y en 8 + 18 = 26 por debajo del mismo, de manera que las oscilaciones de los precios se compensan entre sí recíprocamente, o por una igual distribución de la plusvalía o por la adición al precio de coste de las mercancías respectivas I-V, del beneficio medio del 22 % del capital anticipado, en la misma proporción en que una parte de las mercancías que se vendan por encima de su precio esté con respecto a otra parte que se venda por debajo de su precio. Y sólo su venta a tales precios hace posible el que las cuotas de beneficio I-V sean igual a 22 %, sin consideración a la distinta composición orgánica de los capitales I-V. Los precios que se originan por sacar el promedio de las distintas cuotas de beneficio en las distintas ramas de la producción y añadir este promedio al precio de coste de las distintas esferas de la producción, son los precios de la producción. Suponen la existencia de una cuota general de beneficio, la cual a su vez supone que las cuotas de beneficio de cada esfera de la producción considerada en sí, están ya reducidas a otras tantas cuotas medias. Estas cuotas medias, en cada esfera de producción $\frac{pl}{C}$ como se ha hecho en la primera sección de este libro, tienen que deducirse partiendo del valor de la mercancía. Sin esta deducción, la cuota general de beneficio (y, también, por lo tanto, el precio de producción de la mercancía) no será más que una representación incomprensible y sin sentido alguno. El precio de producción de la mercancía será, pues, igual al precio de coste más la cuota general de beneficio correspondiente, o igual al precio de coste más el beneficio medio.

A consecuencia de la diversa composición de los distintos capitales invertidos en las distintas ramas de la producción, y a consecuencia, por consiguiente, de la circunstancia que según el distinto porcentaje de la parte variable de un capital total de cantidad determinada, capitales de igual cantidad pondrán en movimiento muy distintas cantidades de trabajo, se apropiarán también de muy distintas cantidades de supertrabajo o producirán también muy distintas masas de plusvalía. En consecuencia, las distintas cuotas de beneficio que imperan en las diferentes ramas de la producción son originariamente muy distintas. Estas distintas cuotas de beneficio se reducirán, por medio de la concurrencia, a una cuota general de beneficio que será el promedio de todas esas cuotas de beneficio distintas. El beneficio que, correspondiendo a esa cuota general de beneficio, se atribuye a un capital de una cantidad determinada, sea cual fuere su composición orgánica, es a lo que se llama beneficio medio. El precio de

una mercancía, que es igual a su precio de coste más la parte, en proporción a sus condiciones de rotación, del beneficio medio anual que corresponda al capital empleado en su producción (no sólo al consumido en ella), es su precio de producción. Tomemos, por ejemplo, un capital de 500, del cual 100 será capital fijo, con un 10 % de desgaste y con un período de rotación del capital circulante de 400. Supongamos que el beneficio medio durante ese período de rotación sea de 10 %. Luego el precio de coste del producto elaborado durante esa rotación será: 10 % por desgaste más 400 (c + v) de capital circulante = 410, y su precio de producción: 410 precio de coste más (10 % beneficio de 500) 50 = 460.

Aunque los capitalistas de las distintas esferas de la producción retiren al vender sus mercancías los capitales consumidos en la producción de las mismas, no obtendrán la plusvalía, ni, por lo tanto, el beneficio producido en aquella esfera peculiar suya de la producción de dichas mercancías, sino sólo tanta plusvalía, y, por consiguiente, tanto beneficio, como beneficio total produzca el capital total de la sociedad, comprendidas todas las esferas de la producción, en un determinado período de tiempo, que corresponderá en distribución igual a cada parte alícuota del capital total. Cada capital anticipado, sea cual fuere su composición, obtendrá, porcentualmente, en cada año o cualquier otro período de tiempo, el beneficio que por ese período de tiempo corresponda a 100 de tanta o cuanta parte del capital total. Los distintos capitales están aquí, con respecto al beneficio, en la misma relación que los accionistas con respecto a la sociedad por acciones, cuya participación en el beneficio se distribuyen en partes iguales porcentualmente, y que por tanto sólo serán diferentes para los distintos capitalistas, atendiendo a la cantidad de capital invertido por cada uno de ellos en la empresa total, a su participación proporcional en la empresa colectiva y al número de acciones que posean. Mientras, que, por tanto, la parte de ese precio de las mercancías, que repone la parte de valor del capital consumido en la producción de las mercancías, con el cual tienen, pues, que volverse a comprar esos valores de capital consumidos; mientras que esa parte del precio de coste se rige por completo según el gasto dentro de la esfera de la producción respectiva, el otro elemento del precio de la mercancía, el beneficio añadido a ese precio de coste, se rige no por la masa del beneficio producido por ese determinado capital en esa rama determinada de la producción dentro de un determinado tiempo, sino por la masa del beneficio que corresponde en promedio a cada capital empleado, considerado como parte alícuota del capital social total, dentro de un determinado período.

Si un capitalista, por consiguiente, vende su mercancía a su precio de producción, retirará el dinero en la misma proporción de la cantidad de valor del capital que consumió en la producción y obtendrá un beneficio en proporción a su capital anticipado como mera parte alícuota del capital social total. Sus precios de coste serán específicos. La adición del beneficio a este precio de coste será independiente de su esfera especial de producción, será simple promedio por 100 del capital anticipado.

C. Marx: *El Capital*, lib. III c. 9 (1867-94).

La acumulación capitalista 18.21

Dadas las bases generales del sistema capitalista, en el curso de la acumulación llega siempre un momento en que el desarrollo de la productividad del trabajo social es la más poderosa palanca de la acumulación. "La misma causa —dice A. Smith— que eleva los salarios, esto es, el aumento del capital, impulsa a la elevación de las capacidades productivas del trabajo y pone a una cantidad menor de trabajo en situación de engendrar una cantidad mayor de productos."

Prescindiendo de las condiciones naturales, como la fertilidad del suelo, etc., y de la habilidad de los productores independientes que trabajan aislados, la cual se manifiesta más en la buena calidad que en la cantidad de la obra, el grado de la productividad social del trabajo se expresa en la magnitud relativa de los medios de la producción que un obrero transforma en producto en un tiempo dado, con la misma tensión de su fuerza de trabajo. La masa de los medios de producción con que él funciona, crece junto con la productividad de su trabajo. Los medios de producción desempeñan en esto un papel doble. El aumento de los unos es consecuencia, el de los otros causa, de la creciente productividad del trabajo. Por ejemplo: con la división manufacturera del trabajo y el empleo de la maquinaria se elabora más materia prima en el mismo tiempo, y entran, por tanto, mayores cantidades de materias prima y materias auxiliares en el proceso de trabajo. La cantidad de maquinaria, animales de trabajo, abono mineral, tubos de drenaje, etc., empleados, es, de otra parte, una condición de la creciente productividad del trabajo. También lo es la cantidad de los medios de producción concentrados en edificios, grandes hornos, medios de transporte, etc. Pero sea condición o consecuencia, la creciente magnitud de los medios de producción, en comparación con la fuerza de trabajo que se les incorpora, expresa la creciente productividad del trabajo. El aumento de éste aparece, pues, en la disminución de la masa de trabajo proporcionalmente a la masa de medios de producción movida por ella, o en la disminución de magnitud del factor subjetivo del proceso de trabajo, comparado con sus factores objetivos.

Esta modificación de la composición técnica del capital, el crecimiento de la masa de los medios de producción comparado con la masa de la fuerza de trabajo que los vivifica, se refleja en su composición de valor, en el aumento de la parte constante del valor-capital a costa de su parte variable. Al principio se coloca, por ejemplo, el 50 % de un capital en medios de producción y el 50 % en fuerza de trabajo, y más tarde con el desarrollo del grado de productividad del trabajo, el 80 % en medios de producción y el 20 % en fuerza de trabajo, y así sucesivamente. Esta ley del crecimiento ascendente de la parte constante del capital en proporción a la variable es atestiguada a cada paso (como ya lo he explicado) por el análisis comparativo de los precios de las mercancías, sea que comparemos diversas épocas económicas de una misma nación, o diversas naciones de una misma época. La magnitud relativa del elemento del precio que sólo representa el valor de los medios de producción

gastados o la parte constante del capital, será directamente proporcional al progreso de la acumulación, y la magnitud relativa del otro elemento del precio, del que paga el trabajo o la parte variable del capital, será en general inversamente proporcional a ese mismo progreso. (...)

La continua transformación de plusvalía en capital se presenta como magnitud creciente del capital que entra en el proceso de producción. Esa creciente magnitud es a su vez la base de una mayor escala de la producción, de los métodos para elevar la fuerza productiva del trabajo, que la acompañan, y la producción acelerada de la plusvalía. Si, pues, cierto grado de acumulación de capital parece como condición del modo específico de la producción capitalista, esta última determina a su vez una acumulación acelerada del capital. Con la acumulación del capital, desarróllase, pues, el modo específico de la producción capitalista, y con el modo específico de la producción capitalista, la acumulación del capital. Estos dos factores económicos engendran, según la proporción compuesta del impulso que recíprocamente se imprimen, el cambio de la composición técnica del capital, en virtud del cual la porción variable se hace cada vez más pequeña, comparada con la constante. (...)

La centralización completa la obra de la acumulación, poniendo a los capitalistas industriales en situación de extender la escala de sus operaciones. Que este último resultado sea la consecuencia de la acumulación o de la centralización; que la centralización se haga por la vía violenta de la anexión —en que ciertos capitales se hacen centros de atracción tan irresistibles respecto de otros, que rompen la cohesión individual de éstos y atraen después a sí los fragmentos separados—, o que se verifique la fusión de muchos capitales ya formados o en formación mediante el procedimiento más tranquilo de la formación de sociedades por acciones, el efecto económico es siempre el mismo. La extensión mayor de los establecimientos industriales constituye en todas partes el punto de partida de una organización más amplia del trabajo total de muchos, de un desarrollo mayor de sus fuerzas impulsivas materiales, es decir, de la transformación progresiva de procesos de producción socialmente combinados y científicamente dispuestos.

Pero es claro que la acumulación, el paulatino aumento del capital por medio de la reproducción que pasa de la forma circular a la espiral, es un procedimiento muy lento, comparado con la centralización, que no necesita más que variar la agrupación cuantitativa de las partes integrantes del capital social. El mundo estaría aún sin ferrocarriles si hubiera necesitado esperar que la acumulación acreciera bastante algunos capitales particulares para la construcción de un ferrocarril. La centralización, por el contrario, los ha realizado en un instante por medio de las sociedades por acciones. Y al aumentar y acelerar así los efectos de la acumulación, la centralización ensancha y acelera al propio tiempo las revoluciones en la composición técnica del capital, que aumentan su parte constante a costa de su parte variable, y reducen así la demanda relativa de trabajo.

Las masas de capital soldadas de un día para otro por la centralización se reproducen y acrecen como las otras, pero con más rapidez, y se hacen así nue-

vas y poderosas palancas de la acumulación social. Cuando se habla, pues, del progreso de la acumulación social, se comprende —hoy día— tácitamente en él los efectos de la centralización. Los capitales adicionales formados en el curso de la acumulación normal sirven principalmente como vehículos de la explotación de nuevas invenciones y descubrimientos, de los perfeccionamientos industriales en general. Pero con el tiempo llega también el antiguo capital al momento de su renovación de pies a cabeza, cuando se envuelve y al propio tiempo renace en la forma técnica perfeccionada en que basta una menor cantidad de trabajo para poner en movimiento una masa mayor de maquinarias y materias primas. La disminución absoluta de la demanda de trabajo que necesariamente se sigue es, por supuesto, tanto mayor cuanto más amontonados en masas están ya, en virtud del movimiento centralizador, los capitales que pasan por ese proceso de renovación.

De modo que, por una parte, el capital adicional formado en el curso de la acumulación atrae, proporcionalmente a su magnitud, cada vez menos obreros. Y, por la otra, el antiguo capital, periódicamente reproducido con una nueva composición, repele cada vez más obreros de los que ocupaba antes.

Producción progresiva de un exceso relativo de población o ejército industrial de reserva.

La acumulación del capital, que al principio aparece simplemente como su dilatación cuantitativa, se basa, como hemos visto, en el continuo cambio cualitativo de su composición, en el continuo aumento de su parte constante a costa de su parte variable.

El modo especial de la producción capitalista, el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo que a ella corresponde, el cambio así originado en la composición orgánica del capital, no se mantienen solamente a la par del progreso de la acumulación o del crecimiento de la riqueza social. Marchan mucho más ligeros, porque la acumulación simple o el ensanche absoluto del capital total es acompañado por la centralización de sus elementos individuales, y la revolución técnica del capital adicional por la revolución técnica del capital primitivo. En el curso de la acumulación transfórmase, pues, la proporción de la parte constante del capital a la variable, que si originariamente era como 1:1, pasa a ser como 2:1, 3:1, 4:1, 5:1, 7:1, y así sucesivamente; de modo que al crecer el capital, la parte de su valor total que se invierte en fuerza de trabajo es progresivamente, en lugar de 1/2, sólo 1/3, 1/4, 1/5,1/6, 1/8, etc., y, por el contrario, la que se invierte en medios de producción 2/3, 3/4, 4/5, 5/6, 7/8, etc. Como la demanda de trabajo no es determinada por el monto del capital total, sino por el de su porción variable, baja, pues, progresivamente al crecer el capital total, en lugar de crecer proporcionalmente a éste, como hemos supuesto antes. Baja relativamente a la magnitud del capital total y en progresión acelerada con el crecimiento de esta magnitud. Es cierto que al crecer el capital total crece también su porción variable o la fuerza de trabajo incorporada a él, pero en proporción constantemente decreciente. Acórtanse los intervalos en que la acumulación obra como simple ensanche de la producción

sobre una base técnica dada. No sólo es necesaria una acumulación del capital total, acelerada en progresión creciente para absorber un número dado de trabajadores adicionales, o una, debido a la continua metamorfosis del antiguo capital, para ocupar a los que ya funcionan. Estas acumulaciones y centralización crecientes son a su vez una fuente de nuevos cambios en la composición del capital o de la nueva disminución acelerada de su porción variable comparada con la constante. Esta disminución relativa de la porción variable del capital, que se acelera al crecer el capital total, y más rápidamente que el crecimiento de éste, aparece, a la inversa, como un crecimiento absoluto de la población obrera, cada vez más rápido con relación al crecimiento del capital variable o de sus medios de ocupación. La acumulación capitalista produce constantemente, en proporción a su energía y extensión, un exceso relativo de población obrera, es decir, población excedente o superflua para las necesidades medias de valorización del capital. (...)

Al producir, pues, la acumulación del capital, la población obrera produce también en escala creciente los medios de hacerla superflua a ella misma. Esta es una ley de la población propia del modo capitalista de producción, que, como todo modo especial de producción, tiene sus leyes de población especiales, que rigen en la historia. Sólo para las plantas y los animales hay una ley abstracta de la población, en tanto que el hombre no interviene históricamente.

C. MARX: *El Capital* (1867-94).

18.22 «LEY DE LA MISERIA CRECIENTE»

Cuanto mayores son la riqueza social, el capital funcionante, el monto y la energía de su crecimiento, y, por tanto, también la magnitud absoluta del proletariado y la fuerza productiva de su trabajo, tanto mayor es el ejército industrial de reserva. La fuerza de trabajo disponible es desarrollada por las mismas causas que la fuerza expansiva del capital. La magnitud proporcional del ejército industrial de reserva crece, pues, junto con las potencias de la riqueza. Pero cuanto mayor es este ejército de reserva con relación al ejército obrero activo, tanto mayor es el exceso permanente de la población, cuya miseria es inversamente proporcional a su tormento del trabajo. En fin, cuanto mayores son la capa de los Lázaros de la clase obrera y el ejército industrial de reserva, tanto mayor es el pauperismo oficial. *Esta es la ley absoluta y general de la acumulación capitalista.* Como toda otra ley, ésta es modificada en su realización por circunstancias múltiples, cuyo análisis no corresponde hacer aquí.

Se comprende la necedad de la sabiduría económica cuando predica a los obreros que adapten su número a las necesidades de valorización. La primera palabra de esta adaptación es la creación de un exceso relativo de población o ejército industrial de reserva; la última la miseria de capas siempre crecientes del ejército obrero activo y el peso muerto del pauperismo.

La ley según la cual gracias al progreso de la productividad del trabajo social una masa siempre creciente de medios de producción puede ser puesta

en movimiento con un gasto progresivamente decreciente de fuerza humana; esta ley toma, sobre la base capitalista, en que los obreros no emplean los medios de trabajo, sino los medios de trabajo a los obreros, la forma siguiente: cuanto más alta es la fuerza productiva del trabajo tanto mayor es la presión de los obreros sobre sus medios de ocupación, y, por tanto, tanto más precaria su condición de existencia: la venta de su propia fuerza para aumentar la riqueza ajena o para la valorización propia del capital. Un crecimiento de los medios de producción y de la productividad del trabajo más rápido que el de la población productiva se expresa, pues, en el terreno capitalista, a la inversa, en que la población obrera crece siempre más rápidamente que la necesidad de valorización del capital.

Al analizar la producción de la plusvalía relativa en la sección cuarta, vimos que, dentro del sistema capitalista, todos los métodos para elevar la fuerza productiva social del trabajo se realizan a costa del trabajador individual; todos los medios de desarrollo de la producción se invierten en medios de dominar y explotar al productor, mutilan al obrero hasta reducirlo a una porción de hombre, lo rebajan a apéndice de la máquina, quitan todo interés a su atormentador trabajo, alejan del trabajador las fuerzas intelectuales del proceso del trabajo a medida que incorporan la ciencia a éste como potencia independiente; afean las condiciones en que trabaja, lo someten durante el proceso de trabajo al despotismo más odiosamente minucioso, transforman su tiempo de vida en tiempo de trabajo, arrojan a su mujer y sus hijos bajo las ruedas del *Juggernaut* del capital. Pero todos los métodos de producción de la plusvalía son al propio tiempo métodos de la acumulación, y todo ensanche de la acumulación es, a su vez, un medio de desarrollo de aquellos métodos. Se sigue, pues, que a medida que el capital se acumula, tiene que empeorarse la situación del obrero, cualquiera que sea su paga elevada o baja. En fin, la ley que mantiene siempre en equilibrio el exceso relativo de población, o el ejército industrial de reserva, con el monto y la energía de la acumulación remacha al trabajador al capital más sólidamente que sujetan a Prometeo a las rocas las cuñas de Vulcano. Esa ley implica una acumulación de miseria correspondiente a la acumulación de capital. La acumulación de riqueza en uno de los polos, es, pues, al propio tiempo, acumulación de miseria, trabajo abrumador, esclavitud, ignorancia, brutalidad y degradación moral en el polo opuesto, es decir, al lado de la clase que produce como capital su propio producto.

C. Marx: *El Capital* (1867-94).

Las crisis capitalistas **18.23**

He aquí, pues, lo que nosotros hemos visto: los medios de producción y de cambio, sobre cuya base se ha formado la burguesía, fueron creados en las entrañas de la sociedad feudal. A un cierto grado de desenvolvimiento de los medios de producción y de cambio, las condiciones en que la sociedad feudal producía y cambiaba, toda la organización feudal de la industria y de la manufactura, en una palabra, las relaciones feudales de propiedad cesaron de

corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas. Dificultaban la producción en lugar de acelerarla. Se transformaron en otras tantas cadenas. Era preciso romper esas cadenas, y se rompieron.

En su lugar se estableció la libre concurrencia, con una constitución social y política correspondiente, con la dominación económica y política de la clase burguesa.

A nuestra vista se produce un movimiento análogo. Las condiciones burguesas de producción y de cambio, el régimen burgués de la propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna que ha hecho surgir potentes medios de producción y de cambio, semeja al mago que no sabe dominar las potencias infernales que ha evocado. Después de algunas décadas, la historia de la industria y del comercio no es sino la historia de la rebelión de las fuerzas productivas contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación. Basta mencionar las crisis comerciales, que por su retorno periódico ponen en entredicho la existencia de la sociedad burguesa. Cada crisis destruye, regularmente, no sólo una masa de productos ya creados, sino, todavía más, una parte de las mismas fuerzas productivas. Una epidemia que en cualquier otra época hubiera parecido una paradoja, se extiende sobre la sociedad: la epidemia de la sobreproducción. La sociedad se encuentra súbitamente rechazada a un estado de barbarie momentáneo; diríase que un hambre, una guerra de exterminio la priva de todos sus medios de subsistencia, la industria y el comercio parecen aniquilados. ¿Y por qué? Porque la sociedad tiene demasiada civilización, demasiados medios de subsistencia, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas de que dispone no favorecen ya el desarrollo de la propiedad burguesa; al contrario, han resultado tan poderosas que constituyen de hecho un obstáculo, y cada vez que las fuerzas productivas sociales salvan este obstáculo precipitan en el desorden a la sociedad entera y amenazan la existencia de la propiedad burguesa. El sistema burgués resulta demasiado estrecho para contener las riquezas creadas en su seno. ¿Cómo remonta esta crisis la burguesía? De una parte, por la destrucción violenta de una masa de fuerzas productivas, de otra, por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos. ¿A qué conduce esto? A preparar crisis más generales y más formidables y a disminuir los medios de prevenirlas.

C. Marx y F. Engels: *Manifiesto comunista* (1848).

Hemos visto que la capacidad de perfeccionamiento de la maquinaria moderna, llevada a su límite máximo, se convierte, merced a la anarquía de la producción dentro de la sociedad, en un precepto imperativo que obliga a los capitalistas industriales, uno por uno, a mejorar incesantemente su maquinaria, a aumentar incesantemente su fuerza de producción. Igualmente obligatoria se vuelve para ellos la simple posibilidad efectiva de dilatar el volumen de su producción. La enorme fuerza de expansión de la gran industria, a cuyo lado la de los gases es un juego de chicos, se revela hoy ante nuestros ojos como una *necesidad* cualitativa y cuantitativa de expansión, que se burla de cuantos

obstáculos encuentra a su paso. Estos obstáculos son los que le oponen el consumo, la salida, los mercados que necesitan los productos de la gran industria. Pero la capacidad extensiva e intensiva de expansión de los mercados, obedece, por su parte, a leyes muy distintas y que actúan de un modo mucho menos enérgico. La expansión de los mercados no puede desarrollarse al mismo ritmo que la de la producción. La colisión se hace inevitable, y como no puede producir ninguna solución mientras no haga saltar el propio régimen capitalista de producción, esa colisión se hace periódica. La producción capitalista engendra un nuevo "círculo vicioso".

En efecto, desde 1825, año en que estalla la primera crisis general, no pasan diez años sin que todo el mundo industrial y comercial, la producción y el intercambio de todos los pueblos civilizados y de su séquito de países más o menos bárbaros, se salgan de quicio. El comercio se paraliza, los mercados están sobresaturados de mercancías, los productos se estancan en los almacenes abarrotados sin encontrar salida, el dinero contante se hace invisible, el crédito desaparece, las fábricas se paralizan, las masas obreras carecen de medios de vida precisamente por haberlos producido con exceso, las bancarrotas y las ejecuciones se suceden unas a otras. La paralización dura años enteros, las fuerzas productivas y los productos se dilapidan y destruyen en masa, hasta que, por fin, las masas de mercancías acumuladas, más o menos depreciadas, encuentran salida, y la producción y el intercambio van reanimándose poco a poco. Paulatinamente, la marcha se acelera, el paso de andadura se convierte en trote, el trote industrial, en galope, y por último, en carrera desenfrenada, en una *steeple chase* en el campo industrial, comercial, del crédito y especulativo, para terminar finalmente, después de los saltos más vertiginosos, en la fosa de un *crack*. Y así, una y otra vez. Desde el año 1825 se ha venido repitiendo cinco veces la misma historia, y en estos momentos estamos viviéndola por sexta vez. Y el carácter de estas crisis es tan nítido y tan manifiesto que Fourier las abarcaba todas cuando describía la primera, diciendo que era una *crise pléthorique*, una crisis nacida de la superabundancia.

En las crisis estalla en explosiones violentas la contradicción entre la producción social y la apropiación capitalista. La circulación de mercancías queda, por el momento, paralizada; el medio de circulación, el dinero, se convierte en un obstáculo para la circulación; todas las leyes de la producción y circulación de mercancías se vuelven del revés. La colisión económica alcanza su punto de apogeo: *el modo de producción se rebela contra el modo de intercambio, las fuerzas productivas se rebelan contra el modo de producción que las ha engendrado.*

El hecho de que la organización social de la producción dentro de las fábricas se haya desarrollado hasta llegar a un punto en que se ha hecho incompatible con la anarquía —coexistente con la organización social y por encima de ella— de la producción en la sociedad, es un hecho que se les revela tangiblemente a los propios capitalistas, por la concentración violenta de los capitales, producida durante las crisis a costa de la ruina de muchos grandes y, sobre todo, pequeños capitalistas. Todo el mecanismo del modo capitalista de pro-

ducción falla bajo la presión de las fuerzas productivas que él mismo engendró. Ya no acierta a transformar en capital toda la masa de medios de producción que permanecen inactivos, y por esto precisamente debe permanecer también inactivo el ejército industrial de reserva. Medios de producción, medios de vida, obreros disponibles: todos los elementos de la producción y de la riqueza general existen con exceso. Pero "la superabundancia se convierte en fuente de miseria y de penuria" (Fourier), ya que es ella, precisamente, la que impide la transformación de los medios de producción y de vida en capital. Y en la sociedad capitalista los medios de producción no pueden ponerse en movimiento más que convirtiéndose previamente en capital, en medio de explotación de la fuerza humana de trabajo. Esta imprescindible calidad de capital de los medios de producción y de vida se alza como un espectro entre ellos y la clase trabajadora. Ella sola es la que impide que se engranen la palanca material y la palanca personal de la producción; ella es la que no permite a los medios de producción funcionar y a los obreros trabajar y vivir. De una parte, el régimen capitalista de producción revela, pues, su propia incapacidad para seguir rigiendo estas fuerzas productivas. De otra parte, estas fuerzas productivas acucian con intensidad cada vez mayor a que se liquide la contradicción, a que se las redima de su condición de capital, *a que se reconozca efectivamente su carácter de fuerzas productivas sociales.*

F. ENGELS: *Anti-Dühring* (1877).

18.24 LA LUCHA DE CLASES

La historia de toda sociedad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas de clases.

Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, nobles y siervos, maestros artesanos y jornaleros, en una palabra, opresores y oprimidos, en lucha constante, mantuvieron una guerra ininterrumpida, ya abierta, ya disimulada; una guerra que terminó siempre, bien por una transformación revolucionaria de la sociedad, bien por la destrucción de las dos clases antagónicas.

En las primeras épocas históricas encontramos por todas partes una división jerárquica de la sociedad, una escala gradual de condiciones sociales. En la antigua Roma hallamos patricios, caballeros, plebeyos y esclavos; en la Edad Media, señores feudales, vasallos, maestros, compañeros y siervos, y en cada una de estas clases gradaciones particulares.

La sociedad burguesa moderna, levantada sobre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido los antagonismos de clases. No ha hecho sino sustituir con nuevas clases a las antiguas, con nuevas condiciones de opresión, con nuevas formas de lucha.

Sin embargo, el carácter distintivo de nuestra época, de la época de la burguesía, es haber simplificado los antagonismos de clases. La sociedad se divide cada vez más en dos grandes campos opuestos, en dos clases directamente enemigas: la burguesía y el proletariado.

De los siervos de la Edad Media nacieron los habitantes de las primeras

ciudades; de esta población municipal salieron los elementos constitutivos de la burguesía.

El descubrimiento de América y la circunnavegación del Africa ofrecieron a la burguesía naciente un nuevo campo de actividad. Los mercados de la India y de la China, la colonización de América, el mercado colonial, la multiplicación de los medios de cambio y de mercancías, imprimieron un impulso hasta entonces desconocido al comercio, a la navegación, a la industria, y aseguraron, en consecuencia, un desarrollo rápido al elemento revolucionario en la sociedad feudal en decadencia.

La antigua manera de producir, rodeada de privilegios feudales, no podía satisfacer las necesidades crecientes con la apertura de nuevos mercados. Fue reemplazada por la manufactura. La pequeña burguesía industrial suplantó a los gremios; la división del trabajo entre las diferentes corporaciones desapareció ante la división del trabajo en el seno del mismo taller.

Pero los mercados se engrandecían sin cesar; la demanda crecía siempre. También la manufactura resultó insuficiente. La máquina y el vapor revolucionaron la producción industrial. La gran industria moderna suplantó a la manufacturera; la pequeña burguesía manufacturera cedió su puesto a los industriales millonarios —jefes de ejércitos completos de trabajadores—, a los burgueses modernos.

La gran industria ha creado el mercado universal, preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación, de todos los medios de comunicación. Este desarrollo reaccionó a su vez sobre la marcha de la industria, y a medida que la industria, el comercio, la navegación, los ferrocarriles, se desenvolvían, la burguesía se engrandecía, multiplicando sus capitales y relegando a segundo término las clases transmitidas por la Edad Media.

C. Marx y F. Engels: *Manifiesto comunista* (1848).

La revolución comunista — 18.25

De todas las clases que a la hora presente se encuentran enfrentadas con la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las otras clases decaen y perecen con la gran industria; el proletariado, al contrario, es su producto más característico.

Las clases medias —pequeños fabricantes, tenderos, artesanos, campesinos— combaten a la burguesía porque es una amenaza para su existencia como clases medias. No son, pues, revolucionarias, sino conservadoras; en todo caso son reaccionarias: piden que la Historia retroceda. Si se agitan revolucionariamente es por temor a caer en el proletariado; defienden entonces sus intereses futuros y no sus intereses actuales; abandonan su propio punto de vista para colocarse en el del proletariado.

La plebe de las grandes ciudades, esa podredumbre pasiva, esa hez de los más bajos fondos de la vieja sociedad, puede encontrarse arrastrada al movimien-

to por una revolución proletaria; sin embargo, sus condiciones de vida la predisponen más bien a venderse a la reacción.

Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya abolidas en las condiciones de existencia del proletariado. El proletariado está sin propiedad; sus relaciones de familia no tienen nada de común con las de la familia burguesa; el trabajo industrial moderno, que implica la servidumbre del obrero al capital, lo mismo en Inglaterra que en Francia, en América como en Alemania, despoja al proletariado de todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión son para él meros prejuicios burgueses, tras de los cuales se ocultan otros tantos intereses burgueses.

Todas las clases que en el pasado se adueñaron del poder ensayaron consolidar su adquirida situación sometiendo la sociedad a su propio modo de apropiación. Los proletarios no pueden apoderarse de las fuerzas productivas sociales sino aboliendo el modo de apropiación que les atañe particularmente, y por consecuencia, todo modo de apropiación en vigor hasta nuestros días. Los proletarios tienen que destruir toda garantía privada, toda seguridad privada existente.

Todos los movimientos históricos han sido hasta ahora realizados por minorías o en provecho de minorías. El movimiento proletario es el movimiento espontáneo de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría. El proletariado, capa inferior de la sociedad actual, no puede sublevarse, enderezarse, sin hacer saltar todas las capas superpuestas que constituyen la sociedad oficial.

La lucha del proletariado contra la burguesía, aunque en el fondo no sea una lucha nacional, adquiere, sin embargo, al principio, tal forma. Naturalmente, el proletariado de cada país debe acabar antes de nada con su propia burguesía.

C. Marx y F. Engels: *Manifiesto comunista* (1848).

18.26 La Internacional

Considerando:

Que la emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos; que los esfuerzos de los trabajadores para conquistar su emancipación no deben tender a constituir nuevos privilegios, sino a establecer para todos los mismos derechos y los mismos deberes y destruir toda dominación de clases;

Que la supeditación del trabajador al capital es la fuente de toda servidumbre: política, moral y material;

Que, por esta razón, la emancipación económica de los trabajadores es el gran fin a que debe estar subordinado todo movimiento político;

Que todos los esfuerzos hechos hasta ahora se han frustrado por falta de solidaridad entre los obreros de las diversas profesiones en cada país y de una unión fraternal entre los trabajadores de los diversos países;

Que la emancipación de los trabajadores no es un problema local o nacional; que, por el contrario, este problema interesa a todas las naciones civilizadas, y

su solución estará necesariamente subordinada a sus concursos teóricos y prácticos;

Que el movimiento desarrollado entre los obreros de los países más industriosos de Europa ha hecho nacer nuevas esperanzas, anuncia solemnemente que no debe caerse en los viejos errores y aconseja la combinación de todos los esfuerzos ahora aislados;

Por estas razones:

El Congreso de la Asociación Internacional de los Trabajadores celebrado en Ginebra el 3 de septiembre de 1866 declara que esta Asociación, así como todas las sociedades o individuos o adheridos, reconoce como deber de su base de conducta hacia todos los hombres: la *verdad*, la *justicia*, la *moral*, sin distinción de color o de nacionalidad.

El Congreso considera como un deber reclamar no solamente para los miembros de la Asociación los derechos del hombre y del ciudadano, sino para cualquiera que cumpla sus deberes, *ni deberes sin derechos, ni derechos sin deberes.*

Preámbulo a los *Estatutos de la I Internacional* (1864-6).

La dictadura del proletariado **18.27**

Como hemos visto más arriba, la primera etapa de la revolución obrera es la constitución del proletariado en clase dominante, la conquista de la democracia.

El proletariado se servirá de su supremacía política para arrancar poco a poco todo el capital a la burguesía, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado en clase dominante, y para aumentar rápidamente la cantidad de fuerzas productivas.

Esto, naturalmente, no podrá cumplirse al principio sino por una violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción, es decir, por la adopción de medidas que desde el punto de vista económico parecerán insuficientes e insostenibles, pero que en el curso del movimiento irán más allá ellas mismas y serán indispensables como medio para trastornar todo el sistema de producción.

Estas medidas, entiéndase bien, serán muy diferentes en los diversos países.

Sin embargo, para los países más avanzados las medidas siguientes podrán ser puestas en práctica:

1.º Expropiación de la propiedad territorial y aplicación de la renta a los gastos del Estado.

2.º Impuesto fuertemente progresivo.

3.º Abolición de la herencia.

4.º Confiscación de la propiedad de los emigrados y rebeldes.

5.º Centralización del crédito en manos del Estado por medio de un Banco Nacional en que el capital pertenecerá al Estado y gozará de un monopolio exclusivo.

6.º Centralización en manos del Estado de todos los medios de transporte.

7.º Multiplicación de las manufacturas nacionales y de los instrumentos de producción, roturación de los terrenos incultos y mejoramiento de las tierras cultivadas según un sistema general.

8.º Trabajo obligatorio para todos; organización de ejércitos industriales, particularmente para la agricultura.

9.º Combinación del trabajo agrícola y del trabajo industrial; medidas encaminadas a hacer desaparecer gradualmente la distinción entre la ciudad y el campo, y

10. Educación pública y gratuita de todos los niños; abolición del trabajo de éstos en las fábricas tal como se practica hoy; combinación de la educación con la producción material, etc.

Una vez desaparecidos los antagonismos de clases en el curso de su desenvolvimiento, y estando concentrada toda la producción en manos de los individuos asociados, entonces perderá el poder público su carácter político. El poder político, hablando propiamente, es el poder organizado de una clase para la opresión de las otras. Si el proletariado, en su lucha contra la burguesía, se constituye fuertemente en clase; si se erige por una revolución en clase dominante y como clase dominante destruye al mismo tiempo que estas relaciones de producción las condiciones de existencia del antagonismo de las clases, destruye las clases en general y, por tanto, su propia dominación como clase.

En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clases, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos.

C. Marx y F. Engels: *Manifiesto comunista* (1848).

18.28 La sociedad comunista

A medida que la producción capitalista transforma cada día más la gran masa de la población de proletarios, crea el ejército que debe perecer miserablemente o efectuar esa revolución; a medida que hace forzosa la conversión de los grandes medios de producción socializados en propiedad del Estado, indica el camino para la consecución de esa revolución. El proletariado, después de apoderarse de la fuerza pública, transforma los medios de producción en propiedad del Estado; mas por este hecho él mismo destruye su carácter de proletariado, así como toda distinción y antagonismo de clase, y, por consecuencia, destruye el Estado como Estado. Las sociedades que hasta aquí se habían movido dentro del antagonismo de clases necesitaban del Estado, es decir, de una organización de la clase explotadora, para asegurar sus condiciones de explotación y sobre todo para mantener por la fuerza a la clase explotada en las condiciones de sumisión (esclavitud, servidumbre, salariado), que reclama el sistema de producción existente. El Estado era la representación oficial de toda la sociedad, su encarnación en un cuerpo visible; pero sólo lo era mientras era el

Estado de la clase que en aquella época representaba la sociedad entera; mas desde el momento en que es realmente representante de toda la sociedad, se hace inútil.

Cuando no haya clases que mantener en la opresión, cuando la dominación de clase, la lucha por la existencia, basada en la anarquía de la producción, las colisiones y los excesos que de aquí dimanan hayan desaparecido, no habiendo nada que reprimir, el Estado será ya inútil. El primer acto por el cual el Estado se constituirá en verdadero representante de toda la sociedad —la toma de posesión de los medios de producción en nombre de aquélla— será al mismo tiempo su último acto como Estado. El gobierno de las personas será sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de los procedimientos de producción: la sociedad libre no puede tolerar la existencia de un Estado entre ella y sus miembros.

F. ENGELS: *Socialismo utópico y socialismo científico* (1880).

Por eso, el *derecho igual* sigue siendo aquí, en principio, el *derecho burgués,* aunque ahora el principio y la práctica ya no se tiran de los pelos, mientras que en el régimen de intercambio de mercancías, el intercambio de equivalentes no se da más que como *término medio,* y no en los casos individuales.

A pesar de este progreso, este *derecho igual* sigue llevando implícita una limitación burguesa. El derecho de los productores es *proporcional* al trabajo que han rendido; la igualdad, aquí, consiste en que se mide por el *mismo rasero*: por el trabajo.

Pero unos individuos son superiores física o intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo; y el trabajo, para servir de medida, tiene que determinarse en cuanto a duración o intensidad; de otro modo, deja de ser una medida. Este derecho *igual* es un derecho desigual para trabajo desigual. No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada individuo no es más que un obrero como los demás; pero reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los individuos, y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento. *En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad.* El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) sólo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando que se les enfoque desde un punto de vista igual, siempre y cuando que se les mire solamente en un aspecto *determinado*; por ejemplo, en el caso concreto, *sólo en cuanto obreros,* y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescinda de todo lo demás. Prosigamos: unos obreros están casados y otros no; unos tienen más hijos que otros, etc. A igual trabajo y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, unos obtienen de hecho más que otros, unos son más ricos que otros, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual.

Pero estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso

alumbramiento. El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionada.

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: *de cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades*.

C. Marx: *Crítica del programa de Gotha* (1875).